Uwagi historyczno-dogmatyczne i pastoralne
o Komunii św. dzieci i osób umysłowo upośledzonych.

---

1. Św. Alfons mówi, że na to się wszyscy godzą, iż niemowlęta ochrzcone z korzyściąby przyjmowały Komunią św., gdyby im ją podawano. W Kościele też starożytnym istniał ten obyczaj, jak wiadomo z historyi, a podawano Komunią św. bezpośrednio po przyjęciu na łono społeczności chrześciańskiéj. Z reguły przyjmowały niemowlęta Komunią św. tylko pod postacią wina i to nietylko po chrzcie, ale i w innych czasach, jak to widać z opowiadania św. Cypryana o jednym przypadku (de lapsis c. 25). Z wszelką pewnością przyjmowały co najmniéj w Afryce małe dzieci na rękach matek wśród Mszy uroczystéj w niedziele i święta Komunią św.

Częściéj rozdawano ją dzieciom po chrzcie św. a zwyczaj ten przechował się aż do średnich wieków i jeszcze w w. XII mówi Hugo z St. Victor, że nowonarodzonym dzieciom powinno się podawać Sakrament św. pod postacią wina, gdyż one mogą go z palca kapłana wyssać. Doroślejsze zaś dzieci przyjmowały Komunią św. również pod jedną postacią, ale tylko pod postacią chleba. W Carogrodzie po duchowieństwie przystępowali do Komunii św. mężczyzni i niewiasty, a potem podawano dzieciom partykuły, które pozostawały po Komunii starszych. W Jerozolimie palono te partykuły. Że dzieci komunikowały ze starszymi, to widać z historyi życia św. Bazylego, które opisał Hieronim św. Jeszcze Nicefor Callisti opowiada o sobie w w. XIV, że jako chłopiec przyjmował często reszty Eucharystyi. Sobór w Macon (585) (a więc na zachodzie) rozporządził, aby reszty chleba konsekrowanego maczano we winie i rozdawano co środę i piątek dzieciom niewinnym, które jednak musiały być także na czczo.

Synod w Tours (813) zakazał kapłanom rozdawać indiscrete po odprawieniu Mszy św. Ciało Pańskie dzieciom i innym obecnym, a Natalis Aleksander, który podaje w wyciągu kanony tego synodu, dodaje do tego, że w Galii istniał zwyczaj podawania dzieciom reszt św. Sa-

kramentu. Zwyczaj ten zniósł dopiero Odo z Soliacum, biskup paryzki (od r. 1196), kiedy zakazał księżom, „ne hostias licet non consecratas dent pueris ullo modo.“ W Niemczech postanowił synod Trewirski w r. 1227, żeby małym dzieciom i chorym, którzy pokarmów zatrzymywać nie mogli, nie podawać Ciała Chrystusowego. Również Tomasz św. w w. XIII powiedział, że tajemnic nie powinno się podawać nowonarodzonym, chociaż u Greków niektórzy to czynili (Sum. III qu. 80 a. 9). Czwarty Sobór Lateraneński wydał dekret, aby ci, którzy doszli do lat rozpoznania, raz w rok przystępowali do Komunii św., a Sobór Trydencki zagroził (ses. XIII can. 9) tym klątwą, którzyby tego obowiązku spełnić nie mieli. Wśród narad, kt re uprzedziły sesyą XXI, zażądał podług sprawozdania Pallavicinego biskup z Brescyi do kanonu 4, aby w nim wyraźnie zakazano dzieciom przyjmować Komunią św. Sobór jednak nie uczynił tego ze względu na obyczaj starożytny. Za to rytuał rzymski zakazuje to i mówi: „Iis etiam, qui propter aetatis imbecillitatem nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent, administrari non debet.“ W kościołach wschodnich pozostał ten obyczaj podawania niemowlętom Komunii św. aż do dzisiaj, chociaż z ograniczeniami. Jednakże i tutaj zakazał synod na Libanie 18 września 1596 pod patryarchą maronickim Sergiuszem odbyty rozdawać dzieciom Komunią św., a zakaz ten odnowił synod w Zamościu w r. 1720 i synod Maronitów na Libanie w r. 1736. Grekom zamieszkałym we Włoszech i na wyspach przyległych, stojących pod jurysdykcyą biskupów łacińskich, zakazano téj praktyki konstytucyą *Etsi pastoralis* (Bened. XIV tom 1. Constit. 57).

Praktyka więc Kościoła zachodniego pod względem Komunii niemowląt różni się bardzo od praktyki Kościoła wschodniego; a w téj różnicy nawet dopatrywano sprzeczności pomiędzy zwyczajem istniejącym a nauką, na któréj podstawie wyrósł obyczaj. Sobór bowiem Trydencki sformułował w obec czeskich utrakwistów dogmat, że dzieciom ante annos discretionis Komunia nie jest potrzebna. „Si quis dixerit, mówi Sobór, parvulis antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiae communionem, a. s.“ (ses. XXI can. 4). Przeciwnicy Soboru uderzają w tę sprzeczność praktyki starożytnego Kościoła a dekretu Soboru i utrzymują, że niektórzy Ojcowie Soboru mieli powoływać się na Ojców, a szczególniéj na Inocentego I, Gelazego I i św. Augustyna i mieli twierdzić stanowczo, że ta Komunia jest potrzebna. Pallavicini znów opowiada, że, kiedy Soborowi przedłożono dnia 6 czerwca 1562 r. pytanie, czy w e d l e p r a w a b o s k i e g o dzieciom przed przyjściem do rozumu ma się podawać Komunią św.,

Ojcowie bardzo skrupulatnie podjęli tę kwestyą, a rezultat badań złożyli w następującem oświadczeniu (ses. XXI cap. 4): „na końcu uczy ten sam św. Sobór, że dzieci, które nie mają rozwiniętego rozumu, żadną koniecznością nie są zobowiązane do sakramentalnego przyjmowania Eucharystyi... Jednakże nie godzi się oskarżać o to starożytności, że kiedyś przestrzegano na niektórych miejscach tego obyczaju. Bo jak z jednéj strony Ojcowie święci mieli powód do obyczaju owego w okoliczności czasu, tak trzeba z drugiéj strony wierzyć bez oporu, że nie czynili tego dla tego, iżby to do zbawienia było potrzebne.“ Sobór więc nietylko uznaje obyczaj Kościoła starożytnego, zasłaniając go stósunkami owych czasów, ale nadto bierze w obronę Ojców św. przeciw oskarżeniu, jakoby mieli mieć zdanie odmienne od obyczaju co do konieczności Komunii dla niemowląt. Bądź jak bądź jednakże druga część zdania przez nas przytoczonego nie jest w tekscie łacińskim zupełnie jasna i dla tego potrzebuje wyjaśnienia. Słowa „sine controversia *credendum est* — trzeba wierzyć bez oporu — użyte przez Sobór w kwestyi dogmatycznéj, nie miały z pewnością innego celu, jak tylko że Sobór chciał przez nie obostrzyć obowiązek wypływający z wiary, a może już i wydać w nich właściwy wyrok wiary.

Godzi się więc tu zapytać, co tu podpada pod ten obowiązek wiary? Ze związku wynika, że ten obowiązek ma się odnosić do tego faktu dogmatycznego, że Ojcowie nie działali w fałszywem pzypuszczeniu, iż Eucharystya jest potrzebna niemowlętom (certe eos nulla salutis necessitate id fecisse). O powodach, dla których niejedni trzymali się téj praktyki, Sobór oczywiście nic nie wypowiada, lecz mówi tylko o ogólnem zapatrywaniu się na tę kwestyą Kościoła starożytnego, na którem praktyka się opierala. W téj myśli pochwycił to Sarpi i natrząsał się z tego, że Sobór podał dekret wiary z wewnętrznych motywów Ojców i to taki dekret, który wyraźnie się sprzeciwia ich orzeczeniom. Pallavicini odpowiedział na to, że „jakkolwiek Sobór mógł wydać dekret wiary o tem, co Ojcowie myśleli o fakcie dogmatycznym, nie uczynił tego jednak w przytoczonym wyroku; ale objaśnił jako prawdę wiary, że Komunia nie jest potrzebna do zbawienia dzieciom, które nie doszły do rozumu. Oczywiście słów *nulla salutis necessitate* nie bierze jako wykluczenia motywum, lecz objektywnie, jakby może w tłomaczeniu brzmiało: chociaż tego nie potrzeba ze względu na zbawienie. Na stwierdzenie prawdziwości swojego tłomaczenia

powołuje on się na fakt następujący. Biskup Claudius Saintes, który przybył na Sobór w kilka miesięcy po publikacyi onych wyroków, nie mógł sobie wytłomaczyć ich myśli (non potuit eorum sententiam satis cognoscere). Napisał on uczone dzieło: *Repetitiones rerum exagitatarum de eucharistia* i wypowiedział w niem zdanie, że zwyczaj ten opiera się u niektórych Ojców starożytnych na wątpliwości i na pewnem religijnem uczuciu (dubitatione ac religionis sensu): że Komunia może i niemowlętom być potrzebna i że trzeba przecież, o ile tylko można, zapewnić ich zbawienie. To zdanie zaczepił Fr. Suarez, ale nie nazwał go heretyckiem ani nawet nie wypowiedział, jakoby się w drugim ustępie sprzeciwiało słowom Soboru, lecz zaczepił je tylko w pierwszym ustępie, w którym się przyznaje, że można przyjąć powód, dla którego istniał ów zwyczaj. Zresztą, dodaje Pallavicini, uwagi onego biskupa nie odnosiły się do całego Kościoła, jakoby całemu Kościołowi chciał był błąd zarzucić, lecz odnosiły się tylko do tych Ojców, u których istniał ten obyczaj.

Z tego zresztą, że Saintes tak ostrożnie się wyraził, widać jawnie, że nie uważał wyroku w téj myśli, jaką mu Pallavicini przypisywał. Wyrażenia Ojców bowiem, odnoszące się do obyczaju Kościoła starożytnego, są ścisłe i nie ma w nich ani śladu wątpliwości. Nie chciał on też sprzeciwiać się wyrokowi, lecz, jak opowiada Pallavicini, chciał sobie tę rzecz wyjaśnić. I dla tego z największą troskliwością unikał twierdzenia, jakoby Ojcowie św. uważali Komunią dla niemowląt za potrzebną, i jakoby dla tego im ją podawali, chociaż mógł był, wychodząc z tego, powiedzieć, że na podstawie swojego zapatrywania dobrze działali i że dla tego nie godzi się potępiać starożytności. Mówił on raczéj, że Ojcowie, o których mowa, byli w wątpliwości i dla praktyki swojéj mieli powód wprawdzie niesłuszny, ale jednak subjektywnie praktyce odpowiedni, gdyż w rzeczach zbawienia zawsze trzeba w wątpliwości obierać to, co jest pewniejsze. Temu też nie zarzucano mu herezyi, jak i Suarez nie zarzucił, bo nie mógł zarzucić; owszem musiał on zwrócić uwagę na pierwszą część zdania i wykazać, że zdaniem Soboru jest powód sam w sobie causa probabilis a nie subjektywnie probabilis. W każdym jednak razie można przyjąć tłomaczenie Pallaviciniego, chociaż nie wydaje nam się być *probabilis.*

Co się tyczy Ojców samych, to uważają oni, opierając się na słowach Jana św. 6, 54, uczestniczenie w ciele Syna człowieczego i krwi jego i dla dzieci za potrzebne do zbawienia, ale uważają je nieraz,

jak ze związku to widać, tak, że przez ten cytat chcą podnieść tylko potrzebę chrztu dla dzieci. Tak mówi np. Inocenty w piśmie swojem do biskupów Milewitańskich; niedorzecznie to jest uczyć, że mali mogą i bez łaski chrztu dostąpić żywota wiecznego, bo gdyby nie jedli ciała Syna człowieczego i nie pili krwi jego, nie mieliby żywota w sobie. Potem mówi on tylko o potrzebie odrodzenia się przez chrzest. Podobnie wyraża się Gelazyusz w liście do biskupów Piceńskich. My, mówiąc tu o tych Ojcach, zwracamy przedewszystkiem na to uwagę, że Ojcowie zwracają się w tych wyrażeniach przeciw Pelagianom, z którymi spór wiedli nie o potrzebę eucharystyi, lecz tylko chrztu i którzy, jak wiadomo, stawiali różnicę między niebem a żywotem wiecznym, aby odeprzeć od siebie konsekwencye słów Pisma św. u św. Jana 2, 5, któremi ich zbijali przeciwnicy, i z których wynika, że do wnijścia do nieba potrzeba chrztu św. Ojcowie chcąc im udowodnić potrzeby chrztu, przytaczali inne miejsce, w którem mowa jest o tem, co potrzeba do tego, aby wnijść do „żywota wiecznego.“ Tu więc mamy tylko argument na udowodnienie potrzeby chrztu, a nie na udowodnienie także niezawiśle i oddzielnie od tego potrzeby eucharystyi.

Pap. Inocenty chciał w piśmie swojem udowodnić, że nauka Ojców Soboru Milewitańskiego a szczególniéj Augustyna św. zgadza się najzupełniéj z Kościołem rzymskim. Dla tego Augustyn św. nietylko to zawsze podnosił, ale korzystał i z tego, a szczególniéj na dwóch miejscach korzystał z ustępu, o który tu chodzi. Na jednem z nich mówi Ojciec św., że Inocenty ma pod względem chrztu dzieci (de miseris parvulis ab originali peccato per Christi gratiam liberandis) z biskupami jedno i to samo chrześciańskie i prawdziwe zdanie (unam cum eis tenet christianam veramque sententiam). Na dowód tego przytacza treść pisma i zwraca się do przeciwników mówiąc: „Z nim (Inocentym) rozpraw się i odpowiedz, albo raczéj z Panem samym, na którego świadectwo on biskup się powołał, a potem powiedz, czemu obraz Boży karany jest śmiercią i życia pozbawiony, jeżeli grzech pierworodny nie przechodzi z rodziców.“ Przez jedzenie więc i picie ciała i krwi Jezusa zyskuje człowiek podług Inocentego i św. Augustyna życie i przez to gładzi się w nim grzech pierworodny. Oczywiście więc powołując się na słowa Jana św. w rozdz. 6 chcieli Ojcowie udowodnić tylko potrzebę chrztu.

Tę samą myśl rozwija Augustyn św. na różnych innych miejscach.

Tak np. w 3 ks. de pecc. merit. et remiss. rozdz. 8 mówi Święty: Gdyby słowa w liście do Rzym. 5, 12: „przez jednego człowieka grzech przyszedł na świat“ itd. przedstawiały jakąś wątpliwość, to mamy w Piśmie św. inne miejsca, jak u Jana św. 6, 54, z których widać, „że nieochrzcone dzieci nietylko nie mogłyby wnijść do nieba, ale i żywota wiecznego posiąśćby nie mogły, będąc po za ciałem Chrystusa, w które tylko przez chrzest się wcielają.“ Przez pożywanie więc ciała i krwi Chrystusowéj rozumie tu Święty widocznie nie połączenie z realnem ciałem Chrystusa, lecz z mistycznem, tj. z Kościołem, przez chrzest. Na innem miejscu tłomaczy on tak słowa Boskiego Zbawiciela: „Przez ten pokarm i ten napój rozumie on wspólność ciała i członków, to jest Kościół święty w predestynowanych, powołanych, usprawiedliwionych i uwielbionych Świętych i wiernych swoich. Pierwsze z tego, to jest predystynacya, już się spełniło. Drugie i trzecie spełniło się, spełnia i będzie się spełniało, to jest powołanie i usprawiedliwienie, czwarte zaś istnieje teraz dopiero w nadziei; w rzeczywistości zaś spełni się w przyszłości, a tem jest uwielbienie. Sakrament téj rzeczy, to jest zjednoczenie ciała i krwi Jezusa Chrystusa, dopełnia się na jednych miejscach codziennie, na innych w pewnych oznaczonych czasach na stole Pańskim i bierze się z stołu Pańskiego dla jednych na życie, dla drugich na zatracenie. Rzecz zaś sama, z któréj jest sakramentem, jest każdemu człowiekowi na życie, nikomu na zatracenie, ktokolwiek ją przyjął.“ Tu więc rozróżnia Święty między Sakramentem a rzeczą Sakramentu, a w tem rozróżnianiu mamy zarazem termini technici, z pomocą których możemy ściśle wytłomaczyć myśl tego i innych miejsc z Ojców, jak to uczynił św. Tomasz (summa III qu. 73 a. 3).

Rzeczą Sakramentu eucharystyi, uczy św. Tomasz zgodnie z ś. Augustynem, jest jedność z ciałem mistycznem, bez któréj nie może być zbawienia. Rzecz Sakramentu można jednak posiadać i bez Sakramentu, to jest kiedy go się pożąda, jak np. rzecz chrztu można posiadać, kiedy go się pożąda. Pomiędzy chrztem a eucharystyą istnieje podwójny stósunek. Chrzest jest początkiem duchowego życia, eucharystya zaś jego dokonaniem i jako taka końcem wszystkich innych Sakramentów. Dla tego przyjęcie chrztu jest potrzebne, aby życie duchowe się zaczęło, zaś przyjęcie eucharystyi jest potrzebne, aby się dokonało, jednakże nie tak, jakoby eucharystya koniecznie musiała być przyjęta, bo można ją już mieć, kiedy się jéj pożąda, tak jak naprzód można

mieć już cel przez to, że go się zapragnie, że się intencyą ku niemu zwróciło. Inny znów stósunek wzajemny obu Sakramentów polega na tem, że przez chrzest zwraca się człowiek ku eucharystyi i dla tego są dzieci już przez to, że są ochrzcone, zwrócone ku temu Sakramentowi i tak jak wierzą z wiary Kościoła, tak pożądają eucharystyi mocą intencyi Kościoła i przez to pozyskują jéj rzecz. Do chrztu zaś nie zwraca się tak dziecko przez żaden inny uprzedzający Sakrament i dla tego nie może ono łaski chrztu pozyskać przez wotum, jak dorosły, lecz potrzebuje Sakramentu, aby rzecz Sakramentu przyjąć mogło. Dla tego jest chrzest dzieciom potrzebny, aby mogły pozyskać rzecz eucharystyi i tem różni się potrzeba chrztu od potrzeby eucharystyi.

Dla tego też można mówić o potrzebie eucharystyi dla dzieci do tyla, nie jakoby one musiały aktualnie przyjąć ten Sakrament, ale że muszą osiągnąć rzecz jego, którą jest inkorporacya w ciało Chrystusa. To dopełnia się już w chrzcie, ponieważ przez chrzest stają się dzieci członkami mistycznego ciała Chrystusowego, a to można uważać już jako początek połączenia się z realnem ciałem Chrystusa przez eucharystyą. Takie jest też zdanie Augustyna św., jak to widać z odpowiedzi, jaką na podstawie jego zdania dał Fulgencyusz dyakonowi Ferrandowi, kiedy był zapytany o zdanie w sprawie duszy zbawienia pewnego Etyopczyka, który umarł po chrzcie, zanim mu podano eucharystyą. „O tem wątpić nikt nie może, powiedział Fulgencyusz, że każdy wierny staje się wtenczas uczestnikiem ciała i krwi Chrystusowéj, kiedy się staje na chrzcie członkiem Chrystusa i że dla tego od uczestnictwa tego chleba i wina nikt nie jest wykluczony, chociaż i przed jedzeniem tego chleba i piciem tego kielicha ze świata schodzi, bo to go nie pozbawia uczestnictwa i dobrodziejstwa Sakramentu, kiedy to znalazł, czem jest ten Sakrament.“ Z bardzo wielu miejsc nadto z pism Augustyna św. można udowodnić, jak ten Święty sam chrzest uważa za wystarczający do zbawienia, że więc nie mógł stawiać potrzeby przyjęcia eucharystyi na równi z potrzebą przyjęcia chrztu. Nie zważając na eucharystyą, uczy on bardzo wiele razy, że chrzest sprawia odpuszczenie grzechów i zupełne usprawiedliwienie, że w ochrzconych przywraca się obraz Boży i że człowiek staje się przez niego dzieckiem Boga i współdziedzicem Chrystusowym. Z tego nadto, że uczta eucharystyczna przeznaczona jest na pokarm, wynika, że nie udziela ona dopiero życia, lecz że je raczéj już przypuszcza w tym, który ją przyjmuje i dla tego też tam, gdzie nie ma tego życia

byłoby przyjęcie Komunii świętéj nietylko bezskuteczne, ale i świętokradzkie.

II. Są jednakże inne orzeczenia w téj materyi św. Augustyna, które nastręczają niejedną trudność. Tak n. p. orzeczenie jego, że słowa w ewangelii św. Jana 6, 54, nie odnoszą się do chrztu ś., lecz do eucharystyi. Na podstawie tego twierdzi on, że nietylko dorośli, ale i dzieci mają obowiązek komunikowania. Pytają się tutaj niektórzy, jak to pogodzić z tem, co mówi św. Augustyn, że uczestnictwo w ciele i krwi Jezusa dla niemowląt na chrzcie samym polega? Trudność tę rozwięzuje kontynuator Tournelego, rozróżniając podwójne działanie chrztu, to jest odpuszczenie grzechów, które samo z siebie z chrztu wynika i wcielenie w ciało Chrystusowe, które wedle zdania św. nauczyciela o tyle z chrztu wynika, o ile spływa do chrztu jako ze źródła z Sakramentu eucharystyi, który pośredniczy właściwie i w całéj pełni w tem zjednoczeniu z Chrystusem. Podług tego taka jest mniéj więcéj myśl św. Augustyna: chrzest jest potrzebny do zbawienia, bo oczyszcza człowieka z grzechu, a więc usuwa przeszkodę do zjednoczenia z Chrystusem; obok niego jednak i po za nim jest też i eucharystya potrzebna, bo ona uzupełnia chrzest siłą swoją, tak że przez nią dopełnia się już to połączenie inchoative, jak mówi, albo aptidunaliter. Augustyn św. tedy mówiąc o potrzebie obu Sakramentów, chciał tylko powiedzieć, że potrzeba dwojakiego działania, które łączy w sobie ten jeden Sakrament chrztu. Inaczéj zaś pojmuje tę różnicę Bellarmin. Wykazawszy, że potrzeba uczestnictwa w ciele i krwi Chrystusa, za jakiem przemawia Augustyn św., do chrztu się odnosi a uczestnictwo to już jest zamknięte w pragnieniu eucharystyi, połączonem implicite z chrztem św., dodaje, że być odrodzonym do żywota a pragnąć pokarmu żywota są dwa różne momenta, bo ostatnie idzie po pierwszem. Dla tego, mówi on, rozróżnia Augustyn św. oba. Nam jednakże nie wydaje się to być zbyt trafnem ze względu na przytoczone i podobne im miejsca z Augustyna św., gdyż Święty rozróżnia wyraźnie chrzest i eucharystyą jako dwa Sakramenta a nie jako dwa różne działania jednego i tego samego Sakramentu. Możemy więc powiedzieć, że cytaty téj drugiéj klasy przemawiają za tem, iż i dzieci powinny aktualnie przyjmować eucharystyą. Dla lepszego jednak zrozumienia potrzeba nam się w tem rozpatrzyć, w jaki to sposób dziać się mogło i rzeczywiście się dzieje.

Teologowie przytaczają zwykle cytat z ewangelii św. Jana na udowodnienie tego, że obowiązek przyjmowania eucharystyi wynika z boskiego przepisu, ale tak go tłomaczą, że przykazanie w nim wy-

powiedziane nie zobowięzuje w każdym czasie a co najmniéj nie zobowięzuje niemowląt. Obyczaj zaś, który istniał w starożytności, że podawano dzieciom Komunią św. jak dorosłym, opierał się na przepisie i aprobacyi Kościoła i dla tego, jak mówi Mayer w historyi katechumenatu, byłby Augustyn św. swego czasu stanowczo występował przeciw każdemu, ktoby dziecka swego od baptysteryum nie był zaniósl do stolu Pańskiego. Jakby teraz przy udzielaniu chrztu opuszczenie bez potrzeby ritus postbaptismales albo udzielenie po chrzcie Komunii św. bylo ciężkim grzechem: tak i wtenczas mogło niepodanie Komunii św. zaraz po chrzcie wydawać się przekroczeniem wielkiem obowiązku wynikającego z przykazania, zwłaszcza że Komunią ś. uważano za dopelnienie chrztu. Przyjęcie eucharystyi więc w ogóle — pomijając czas pewien jéj przyjmowania — jest *de necessitate praecepti divini*, przyjęcie jéj zaś po chrzcie bylo w starożytnym Kościele dla niemowląt *de necessitate praecepti ecclesiastici*; przyjęcie zaś chrztu samego jest *de necessitate salutis*. Ponieważ tedy chrzest i eucharystya zawsze były z sobą złączone, dla tego mówi Augustyn św. o równéj potrzebie obu i ze względu na dzieci, z czego znów nie wynika, żeby tę potrzebę uważał za równą dla jednych i dla drugich. Mógł zaś to tem pewniéj uczynić, że pomiędzy obu Sakramentami, które ze względu na czas ich rozdawania były z sobą złączone, jak to sam częściéj podnosił, istnieje stósunek wewnętrzny i rzeczowy, o tyle że przez przyjęcie baranka eucharystycznego połączenie z Chrystusem w chrzcie poczęte pieczętowało się i dokonywalo, tak że oba Sakramenta, jako służące jednemu celowi wcielenia w Chrystusie, przedstawiały się w myśli Augustynowi ś. w pewnem zjednoczeniu. Powołanie się na miejsce u Jana sw. r. 6 w. 54 nie przemawia za koniecznością uczestniczenia w ciele i krwi Jezusa w ogóle, jaka istnieje dla wszystkich, a więc i dla dzieci wskutek przykazania Boskiego, ponieważ nikt żywota w sobie mieć nie będzie, tj. nie zachowa go w sobie stale, jeżeli nie będzie go podtrzymywał w czasie stósownym pokarmem eucharystycznym. Św. nauczyciel bowiem nie rozumie, żeby dzieci musiały przyjmować Komunią św., gdyż inaczéj w żaden sposób życiaby w sobie nie miały, lecz rozumie tak, że muszą przyjmować, gdyż tak rozporządza Kościół ze względu na to, że wzmocnienie i podtrzymanie żywota w chrzcie odebranego przez eucharystyą jest przepisane dla wszystkich przez Pana.

Winniśmy tu jednakże na to zwrócić uwagę, że my nie chcemy

tutaj uniewinniać z błędu Augustyna św. a z jego szkodą czynić zarzut praktyce Kościoła; bo, jeżeli mówimy, że przepis odnośny został wydany ze względu na konieczność uczestnictwa w ciele i krwi Jezusa zatwierdzoną przez ewangelią: to nie twierdzimy przez to, jakoby to uczestnictwo jako takie było konieczne już i w wieku niedojrzałym, gdyż przeciwnie my mamy na to najjaśniejsze dowody, że Kościół trzymał się téj praktyki w macierzyńskiéj troskliwości swojéj o późniejsze życie dzieci. Dzieci miały tu naprzód zaprawiać się na niebezpieczeństwa późniejszego życia a mianowicie na chwile, w których rozum się budzi. Niebezpieczeństwa te w czasach prześladowań mogły być większe; mogło się też zdarzyć, że wtenczas, kiedyby ochrzcony potrzebował przyjąć eucharystyą, znalazł przeszkodę i nie mógł jéj przyjąć. Kościół zaś nie chciał zostawiać na te chwile swych dzieci bez pomocy i tego wzmocnienia i dla tego też brali chrześcianie, jak wiadomo, hostye św. do domu. Mogli oni rzeczywiście w groźnych chwilach doznać na sobie skutków eucharystyi w zapragnieniu jéj przyjęcia (Cat. Rom.); z natury jednak dąży człowiek do zrealizowania tego, czego zapragnął a aktualnie nie mógł człowiek zapragnąć wtenczas Komunii św., kiedy nie wszystkim odsłaniano tajemnice chrześciaństwa, do jakich należała nauka o eucharystyi. Ażeby tedy nie odwłóczyć udzielania Komunii św. aż do czasu, kiedyby jéj człowiek przyjąć nie mógł, udzielano ją dzieciom zaraz po chrzcie ś., gdyż w nim jest zamknięte implicite jéj pragnienie, w którem upatrywano, uwzględniając stósunki czasu, dostateczny powód do tego, aby ją udzielić.

Pominąwszy jednakże i ten wzgląd stósunków czasu prześladowania, które nakazywały poniekąd udzielanie Komunii św. dzieciom zaraz po chrzcie, trzeba i to przyznać, że udzielenie Komunii św. niemowlętom nie może iść na zgubę, ale tylko na korzyść, gdyż znajdując się w stanie łaski, przyjmują Sakrament św. zawsze godnie i z owocami ex opere operato. Dla tego mógł też ten obyczaj utrzymać się długo aż w wieki średnie, chociaż się i czasy już zmieniły; a i dla tego warto się zastanowić nad tem, czemu późniéj upadł ten obyczaj a nawet czemu go zakazano.

Jako powód, że dzieciom przed dojściem do rozumu Komunia św. nie jest potrzebna, podaje Sobór Trydencki, że uzyskanéj już łaski dziecięctwa Boskiego nie mogą utracić, ale nie podaje powodu, czemu Kościół odstąpił od téj praktyki, tak dobrze, jak widzieliśmy, uzasadnionéj. Daléj idzie w téj mierze katechizm rzymski. Mówi on bowiem: „te dzieci nie umieją ani rozróżnić eucha-

rystyi od powszedniego i zwyczajnego pokarmu, ani nie umieją na jej przyjęcie wzbudzić w sobie uczucia pobożnego i religijnego. Nadto zdaje się to nie odpowiadać wcale postanowieniu Chrystusa Pana, który powiedział: „bierzcie i jedzcie.“ Że zaś dzieci nie są zdolne do brania i jedzenia, jest dość widoczne.“ Dodaje zaś do tego katechizm: „istniał wprawdzie on stary obyczaj w pewnych miejscowościach, że podawano także dzieciom eucharystyą św., jednakże tak z przyczyn, któreśmy wyżéj przytoczyli, jak i z przyczyn chrześciańskiéj pobożności najodpowiedniejszych, dawno to już ustało za powagą tegoż Kościoła“ (cz. II r. 4 qu. 60).

Z obu powodów, które katechizm rzymski przytacza, pierwszy, tj. brak daru rozróżniania miał swoje powszechne uznanie, tak za czasów Ojców jak i w naszych czasach. My jednakże nie twierdzimy, żeby tylko dla tego powodu miała zajść zmiana dyscypliny, aleśmy powiedzieli, że dla tego i dla innych, a Sobór mówi szczególniéj o powodzie wypływającym najbardziéj ze stósunków czasu. Najbardziéj jednak uderza na pierwszy rzut oka to, że Sobór uważa podawanie Komunii św. niemowlętom jako nieodpowiadające postanowieniu Chrystusa P., ponieważ dzieci by nie mogły „brać i jeść“ jak tego chce Zbawiciel. Sobór jednak nie potępia tem starego obyczaju; bo broni go nawet wyraźnie. Nadto argument dowodzi tylko, że dzieciom nie może być podawana Komunia św. pod postacią chleba, co jednakże tylko się odnosi do dzieci lat najpierwszych. Katechizm rzymski nie twierdzi tego i nie może twierdzić, żeby dzieci nie były zdolne brać i pić, odpowiednio do słów Chrystusa, gdyż fizycznie nie są niezdolne, bo, jak uczy Hugo z St. Victor, mogą bardzo łatwo krew Chrystusa zssać z palców kapłana i w ten sposób podawano im też Komunią św. Powód zatem podany ma tylko relatywną ważność. Ponieważ bowiem z bardzo mądrych powodów nie wolno świeckim podawać kielicha, nie ma też dzisiaj moralnéj możliwości podawania dzieciom Komunii św. pod postacią wina; pod postacią chleba też nie mogą przyjmować dla fizycznéj niemożliwości a więc nie mogą wcale przyjmować. Starsze dzieci mogłyby przyjmować, ale że nie umieją rozróżniać pokarmu eucharystycznego od zwyczajnego, dla tego mogłoby zachodzić niebezpieczeństwo zbeszczeszczenia tak widoczne, że i w starożytności, jak się zdaje, obyczaj podawania dzieciom okruchów hostyi św. nie był tak powszechny jak obyczaj podawania niemowlętom Krwi św. po chrzcie i że go tylko tolerowano z największą ostrożnością (bo polecano dawać ją dzieciom nie-

winnym na czczo), a o ile z historyi wiemy, obyczaj ten był pierwszym, który zniesiono (conf. Tournely r. 6 de subj. euch.). Ten powód też, który n. p. kontynuator Tournelego podaje na pierwszem miejscu na zniesienie kielicha dla świeckich, można wyczytać i z przytoczonych słów katechizmu rzymskiego, że z powolnem usuwaniem kielicha świeckich musiała powoli ustąpić Komunia niemowląt, którą udzielano pod postacią wina. Właśnie dla tego, że w ogóle nie wolno było świeckim podawać kielicha, nie brano wcale względu na słowa Zbawiciela: „bierzcie i pijcie," lecz na słowa: „bierzcie i jedzcie!" Jeżeli zaś pomiędzy innemi powodami usunięto kielich dla świeckich z obawy, aby nie rozlewała się krew najświętsza, to ta obawa jeszcze więcéj była usprawiedliwiona przy Komunii dzieci. Nadto Kościół nie był późniéj wystawiony na takie powszechne i krwawe prześladowania, jak w pierwszych wiekach, dla tego upadł wzgląd, który pewnie pierwotnie tę praktykę Komunii dzieci wywołał. Nauka zaś, że rzeczywista sakramentalna Komunia dzieciom do zbawienia jest konieczna, którą tu i owdzie podnoszono, mogła była w dalszéj praktyce téj Komunii znajdywać pewną osłonę; dla tego zakazał jéj Kościół, tak jak pozwolił niegdyś Czechom przyjmowanie kielicha, a zakazał ostatecznie z powodu heretyckich zawichrzeń.

Brak aktualnéj dyspozycyi, sam w sobie uważany, nie mógł być decydującym powodem do zniesienia Komunii niemowląt, gdyż i dzisiaj nie we wszystkich przypadkach domaga się Kościół aktualnéj przytomności umysłu przy przyjmowaniu Komunii św., chociaż tylko w wyjątkowych przypadkach zachodzić to może, bo wielkość Sakramentu domaga się w przyjmującym czci i uwielbienia. U dzieci nie może być mowy o konieczněj potrzebie i nadzwyczajnych przypadkach i dla tego mogło Kościołowi wydawać się rzeczą stósowną, aby wtenczas dzieci przystępowały do Komunii św., kiedyby miały już obowiązek ją przyjmować i kiedyby ze czcią i uszanowaniem przyjmować ją umiały. Dla tego kładzie też katechizm rzymski na to przycisk, że ponieważ dzieci nie umieją odróżnić Ciała Pańskiego od zwyczajnego pokarmu, dla tego też nie przyjęłyby go ze zrozumieniem i z odpowiedniem przygotowaniem i uszanowaniem. I w rzeczy saméj, gdyby tak dzieci od lat najpierwszych były przyzwyczajone do komunikowania, mogłyby i późniéj więcéj z przyzwyczajenia tylko przystępować do Komunii św. bez należnego szacunku, z ujmą dla wielkiéj jéj świętości; dziś tem bardziéj i tem pewniéj niestety, im mniéj zrozumienia w dzieciach naszych pod względem religijnych rzeczy. Dla

tego też zakazał Kościół w rytuałach przypuszczać dzieci umysłowo nierozwiniętych do Komunii św.

Pytanie jednakże, jakiego potrzeba stopnia rozwoju umysłowego dla dzieci, aby je można przypuścić do Komunii św.?

Poważni teologowie są zdania, że dzieci wtenczas mają obowiązek przystąpić do Komunii św., kiedy są zdolne popełnić grzech ciężki. Tak mówi św. Antonin: „Kiedy dziecko jest doli capax, to jest kiedy może popełnić grzech ciężki, natenczas ma obowiązek spowiadać się, a więc i komunikować, które oba Sakramenta równocześnie się udzielają.“ A IV Sobór Lateraneński mówi w rozdz. Omnis X de poeniten. „omnis utriusque sexus fidelis, *postquam ad annos discretionis pervenerit*, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter *confiteatur... suscipiens* reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum.“ Zwolennicy téj praktyki mówią ogólnie, że dziecko wtenczas, kiedy może się przysposobić do spowiedzi, może iść i do Komunii św. Inni teologowie jednakże inaczéj tłomaczą annos discretionis Soboru Lateraneńskiego, rozumiejąc je relatywnie — to jest ze względu na układ materyi, o któréj poznanie chodzi przy spowiedzi i Komunii św. Kto dojrzał umysłowo do tyla, że może się spowiadać, ten niech się spowiada; kto dojrzał jeszcze lepiéj, ten może komunikować. Kościół bowiem żąda większéj dojrzałości umysłu do Komunii ś. aniżeli do spowiedzi, aby dziecko z tem większą czcią i dla tego z tem większą korzyścią po raz pierwszy i na późniejsze życie komunikowało. Najświętszy Sakrament przewyższa przecież godnością i wzniosłością Sakrament pokuty; dla tego potrzeba do jego przyjęcia troskliwszego przygotowania; Sakrament pokuty jest potrzebniejszy, dla tego nie można długo się ociągać z jego przyjęciem i trzeba go prędzéj przyjąć, aniżeli Komunią św. Jeżeli ktoś popełnił rzeczywiście grzech śmiertelny, natenczas jest spowiedź a przynajmniéj jéj pragnienie do zbawienia potrzebne, zaś Komunia św. jest potrzebna tylko na mocy rozkazu Boskiego. Dla tego też dzieci spowiadają się z reguły po kilka razy, zanim przystąpią do Komunii św.

Chociaż ścisły obowiązek komunikowania dopiero w późniejszym wieku powstaje, nie wynika jednakże z tego, by dziecko już rychléj nie miało być przypuszczone do Komunii św., mianowicie kiedy do tyla umysłowo jest rozwinięte, że odróżnia pokarm ten niebieski od zwyczajnego pokarmu. Decretum Grat. mówi: „Temu, komu pozwala się przystąpić do Sakramentu pokuty, można udzielić i Sakrament eucharystyi, jeżeli go pragnie;“ a św. Tomasz mówi o dzieciach, których władze umysłowe słabo tylko są rozwinięte: „ponieważ mają one jakieś

nabożeństwo dla tego Sakramentu, dla tego nie powinno im go się odmawiać“ i „jeżeli dzieci już zaczynają objawiać władze umysłowe, tak że mogą mieć nabożeństwo do tego Sakramentu, natenczas może im ten Sakrament być udzielony“ (Sum. III qu. 80). U dzieci, które bardzo wolno się rozwijają i o których dla tego trzeba przypuścić, że na długi czas trzeba je będzie odsunąć od Komunii św., albo że w ogóle nie wiele się nauczą, musi dusz pasterz zadowolnić się mniejszym zasobem wiadomości i mniejszym stopniem rozwoju umysłowego. Wystarczyć mu to powinno, jeżeli dzieci takie mają pojęcia potrzebne do zbawienia albo wypływające z przykazania. Ale bez tych wiadomości nie powinni starsi nigdy być przypuszczeni do Komunii św.; a więc i dzieci, mające rozwinięte władze umysłowe. Jeżeli dziecko rozwinięte umysłowo na śmierć jest chore, natenczas nietylko może, ale wedle ogólnego zdania teologów, do których i Benedykt XIV należy, musi przyjąć Komunią św., bo ma obowiązek przyjąć wiatyk. Przykazanie to zobowięzuje dziecko w 7 roku życia, w przypuszczeniu, że jest dostatecznie pouczone. W wątpliwości, czy rozumie dostatecznie, można mu dać Komunią św., bo pomoże mu z pewnością, a może już ma obowiązek ją przyjąć, lecz kapłan nie ma obowiązku mu jéj podać, gdyż w wątpliwości co do prawa wolno jest rozstrzygnąć na rzecz zwolnienia z pod prawa.

III. Co do wieku, w którymby trzeba przyjąć rozwój umysłowy, Kościół nic pewnego nie rozstrzygnął. Moraliści podają ogólnie, że dzieci w dziewiątym albo dziesiątym roku życia nie mają obowiązku komunikowania, ale że po nad rok dwunasty nie powinno się dziecka odsuwać od Komunii św. Podaje to jako sententia communis św. Alfons. Św. Karól Boromeusz rozkazał w dyecezyi swojéj brać dzieci ze skończonym dziesiątym rokiem na naukę przygotowawczą do przyjęcia Komunii św. W naszéj dyecezyi istnieje prawo dyecezalne (wydane na III Kongregacyi Dziekanów w r. 1868), że do pierwszéj Komunii mogą być dzieci przypuszczane dopiero w rok po pierwszéj spowiedzi, któréj po za skończony rok jedenasty zwlóczyć nie wolno. Dusz pasterzowi wolno jednakże, jeżeli uważa, że dziecko nie jest jeszcze dostatecznie rozwinięte, i dłużéj aniżeli rok po spowiedzi wstrzymać dziecko od pierwszéj Komunii św.

Kiedy chodzi o przytomność umysłu potrzebną do przyjęcia Komunii św., trzeba zwrócić uwagę nietylko na dzieci zdrowe umysłowo, lecz i na idyotów, połowicznych idyotów, epileptyków, we febrze fantazyujących i opętanych. Zasady ogólnie do wszystkich się odnoszące zaznaczyliśmy już wyżéj.

Na równi z niemowlętami stoją idyoci, obłąkani, których władze umysłowe nigdy w życiu się nie rozwinęły. Tym trzeba w każdym przypadku odmówić Komunii św. Ci zaś, którzy mają *lucida intervalla*, mogą w tym czasie, a ci, którzy dawniéj byli rozsądni, muszą, chociaż i są obłąkani, jeżeli tylko dawniéj żyli pobożnie i nie ma niebezpieczeństwa zbeszczeszczenia Sakramentu, przyjąć w chwili śmierci Komunią św. jako wiatyk. Tak dekretuje św. Tomasz, kiedy mówi: „jeżeli dawniéj, kiedy byli rozsądni, okazywali nabożeństwo do tego Sakramentu, natenczas musi im in articulo mortis ten Sakrament być udzielony, chyba żeby się można obawiać womitów albo splunięcia“ (Sum. III qu. 80). Te same zasady podaje katechizm rzymski powołując się na IV Sobór Kartagiński (398), rytuał rzymski w części i statuta synodalne. Kontynuator jednakże Tournelego mówi, że niektóre książki rytualne, jak Argent, Blois i wyjęte z nich instructiones gallicae zakazują zupełnie dawać Komunią obłąkanym i dla tego oświadcza, że regulę powyższą tam można zastósować, gdzie nie ma prawa przeciwnego. Każdy zatem powinien trzymać się pod tym względem praw dyecezalnych.

Po za articulum mortis i po za lucida intervalla nie wolno wedle powszechnego zdania teologów nigdy, nawet i w czasie wielkanocnym podawać obłąkanym Komunią św.

Nie mało przecież trudności nastręcza to pytanie, czego potrzeba do tego, aby o obłąkanym można powiedzieć, że „okazał dobrą wolą,“ jak mówi katechizm rzymski, albo jak mówi Tomasz św., „że okazał nabożeństwo do najśw. Sakramentu.“ Św. Alfons mówi, że „wystarcza, kiedy żył pobożnie,“ Lacroix, że wystarcza, kiedy obłąkanego uważano za „dobrego człowieka.“ O takim, mówi św. Alfons, trzeba przypuścić, że gdyby był przy zdrowych zmysłach, pragnąłby Komunii św. i dodaje, że dla niego może przyjęcie eucharystyi być konieczne, aby dostąpił łaski usprawiedliwienia, np. jeżeli w stanie grzechu po wzbudzeniu niedoskonałego tylko żalu popadł w obłąkanie. Wyjątek stanowi przypadek, kiedy zupełnie niepoprawny grzesznik popadł w obłąkanie. To samo twierdzi Larcroix a dodaje do tego, że u obłąkanego trzeba zawsze przypuścić stan łaski, ilekroć się nie wie, że w stanie grzechu zaćmił się jego rozum. Na to trzeba zawsze uważać, bo obłąkanie jest bardzo często następstwem grzechu i występku. Jeżeli ma się pewność, że ktoś popadł w obłąkanie po ciężkim grzechu, a nie ma żadnych danych pozytywnych, że za niego żałował, natenczas trzeba, mówi Lacroix, odmówić Komunii św., quia semel malus semper praesumitur malus. Ogólnych

dalszych reguł tu nie znamy. Kapłan powinien w każdym pojedyńczym przypadku pytać się znajomych nieszczęśliwego o jego przeszłe życie i podług tego sąd sobie wytworzyć; a nie powinien tu być zbyt lękliwym, ale pamiętać o zasadzie: sacramenta propter homines. Nie ma tu mowy o formalnem świętokradztwie, a w każdym razie można dopomódz nieszczęśliwemu do dostąpienia łaski, która decyduje o wiecznem jego szczęściu i zbawieniu.

Z idyotami łatwiejsza sprawa aniżeli z połowicznie obłąkanymi. Jeżeli drugim może się tak rozjaśnić, że wytworzą sobie jakieś pojęcie o najśw. Sakramencie i potrzebnych prawdach religijnych, natenczas mają obowiązek przyjęcia Komunii św. co rok na Wielkanoc i w chwili śmierci. Jednakże kapłan nie ma obowiązku podawać im Komunii ś., ilekroć tego zapragną (s. Alf. de sacr. euch.), gdyż to pożądanie nie zawsze odzywa się przy zdrowych zmysłach. Chętnie oni bowiem naśladują to, co u innych widzą i dla tego mogą nieraz zbliżać się do stołu Pańskiego dla tego, że innych widzą to czyniących, chociaż wcale nie są przygotowani, a nieraz ani na czczo nie są.

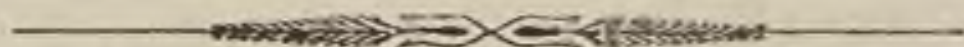
Głuchoniemym, którzy z urodzenia nie widzą, nie można podawać Komunii św., bo nie można ich pouczyć. Sami tylko niewidomi lub tylko głuchoniemi mogą być pouczeni. Epileptycznym nie można podawać Komunii św., kiedy cierpią napady, boby najśw. Sakrament mógł być narażony na zbeszczeszczenie. To samo, cośmy powiedzieli o obłąkanych, którzy dawniéj mieli przytomność umysłu, odnosi się i do delirantów we febrze. Nie zawsze można uważać odpychanie Komunii św. z ich strony za znak niedyspozycyi; tak samo, jeżeli mówią, że się nie spowiadali lub coś podobnego innego. Moraliści radzą w takich razach podać im wpierw hostyą niekonsekrowaną, aby się przekonać, czy może nie zbeszcześci się eucharystyi.

Pod względem opętanych były przepisy Kościoła starożytnego bardzo surowe. Dla tego że zły duch w nich mieszkał, uważano ich w pierwszych czasach w Kościele jako odciętych od Kościoła i nie udzielano im żadnego Sakramentu. Podług Pseudo-Dyonizego (Eccl. hier. cap. 3) i św. Chryzostoma (hom. 82 in Matth.) wolno im było tylko być na Mszy katechumenów, a nie przy sprawowaniu tajemnic św., ani nie było wolno przystępować do Komunii św. I canones apostolorum (can. 78) przepisywały: „jeżeli kto ma djabła, nie może być klerykiem, ani z wiernymi odprawiać modlitw.“ Sobór w Ancyrze stawia w kan. 17 opętanych w jednéj linii z sodomitami, bestyalitami i trędowatymi. Sobór w Elwirze przepisał, że ich imiona nie miały

być wymieniane przy ofierze u ołtarza. Ztąd że dyakon wymieniał imiona wszystkich ofiarujących, widać, iż ich nie przypuszczano do ofiary, a temu, kogo do ofiary nie przypuszczano, nie było wolno przystępować do Komunii św. Ten sam Sobór przepisał jednakże, że przy końcu życia mieli być chrzceni i, jeżeli należeli do wiernych, przyjmować Komunią św., „Eos, qui ab immundis spiritibus vexantur, baptizari placet; si fideles fuerint dandam esse communionem, si in fine mortis fuerint constituti" (can. 37). Pod względem bowiem opętanych istniała ta praktyka, że ich dopiero po zupełnem uwolnieniu od szatana albo w niebezpieczeństwie życia przypuszczano do chrztu, ale też wtenczas udzielano im wedle ówczesnego obyczaju równocześnie Komunią św. Tymoteusz, patryarcha aleksandryjski, pozwalał spokojniejszym opętanym w postanowionych czasach podawać Komunią św. „Si mysterium non enuntiet nec ullo alio modo blasphemet, sit particeps, sed non singulis diebus; sufficit enim si statis solum temporibus." Późniéj stała się ta praktyka powszechniejszą. W collationes św. Kassyana stawia Germanus pytanie: czy opętanym, których ludzie unikają i którym wedle zwyczaju nie daje się Komunii, może eucharystya być podana, a odpowiada na nie Serenus: „nie znajdujemy tego nigdzie, aby nasi przodkowie zakazywali im przyjmować Komunią św.," a potem nawet: wierzę, że gdyby stać się to mogło, nawet codzień powinnoby się to uczynić. Bo co się tyczy wyrażenia ewangelii, które do tego przypadku stósujecie: „nie trzeba świętego psom rzucać," nie odnosi się ono do tego, gdyż Komunii św. nie podaje się demonowi jako pokarmu. ale służy ona do obrony ciała i duszy, wypędzając jako ogień trawiący złego ducha, który mieszka w ciele i stara się w nim ukryć. Bo jeszcze niedawno temu widzieliśmy, jak w ten sposób opat Andronikus uwolniony został." Komunia św. uwolniła podobnie jak opata Andronika w starożytności wielu od szatana. Tak Tarsencyusza, żołnierza opętanego, uleczył św. biskup Gaudenty przez to, że mu w obecności i z pozwoleniem Pap. Juliusza podał partykułę w krw. najśw. umoczoną. Tak biskup św. Austregifilus uwolnił przez podanie Komunii św. Frywolę, tak strasznie opętaną przez szatana, że straciła przytomność i jak zwierz dziki ryczała (Bollandyści tom VI paźdz. tom V maj). Prosper opowiada, na co sam patrzał w Afryce, że pewnéj opętanéj Arabce podał kapłan po Mszy św. małą umoczoną partykułę najśw. Ciała, któréj nie mogła połknąć przez pół godziny. Kapłan przyłożył dla tego rękę do twarzy, aby nie wypluła; biskup zaś za radą dyakona przyłożył jéj do gardła kielich z krwią najśw. Zaraz też demon wyszedł na zaklęcie, a dziewczę zawołało w głos, dziękując

Bogu, że połknęło najśw. Sakrament (Podobne przykłady przytacza Görres w mistyce).

Dzisiaj, gdyby miał się wydarzyć przypadek z opętanym, trzeba oczywiście przedewszystkiem przedstawić go Ordynaryuszowi i skonstatować, czy opętanie nie jest następstwem wielkiego przewinienia, a wtenczas musiałby kapłan odmówić Komunii św., tam przedewszystkiem, gdzieby nie widział żadnych znaków żalu. Gdzieby to nie zachodziło, trzeba zadać sobie pytanie, czy opętany zawsze i we wszystkiem podlega władzy szatana, albo czy ma lucida intervalla i czy Komunia św. może mu być podana bez niebezpieczeństwa irrewerencyi. W razie pomyślnym może mu być podana, a wedle św. Alfonsa winno mu się nawet kilka razy w roku udzielać, według tego jak spowiednik rozstrzygnie, gdyż to jest szczególniejszem lekarstwem na szatana (św. Alf. de sacr. euch. i Görres „mistyka“).



O alienacyi dóbr kościelnych.

Społeczeństwo religijne nie jest złożone z czystych duchów, wyzwolonych z wszelkich warunków ziemskich i cielesnych istot, lecz jest złożone z ludzi i rządzone przez ludzi, stanowiących hierarchią świętą. Ma nietylko na rozporządzenie środki duchowe i nadprzyrodzone, lecz potrzebuje środków materyalnych, dóbr i majętności. Posiadanie tych dóbr winno być stałem jak Kościół trwa nieustannie, niepodległe żadnym zmianom, jakim podlegają inne własności ruchome i nieruchome, gdyż służą one na opędzenie kosztów kultu i utrzymanie kapłanów, a bez tego doznawałoby wykonywanie świętych posług często przeszkód, a niekiedy stałoby się zupełnie niemożebnem.

Jest to więc oczywistością niezaprzeczoną, że stanu normalnego Kościoła pojąć niepodobna bez posiadania stałego dóbr ruchomych i nieruchomych, wystarczających na zaspokojenie wszelkich potrzeb kultu boskiego i ministeryum ewangelicznego. Gdyby społeczeństwu Chrystusa P. odjęto wszelkie dobra zewnętrzne, toby zniweczono jego naturalne istnienie; gdyby dobra te były niestałe, byłby Kościół wystawiony na zamieszanie i działanie jego uświęcające w świecie narażoneby było na różne przeszkody. Dla tego to Kościół tak surowo wzbrania wszelkiéj alienacyi swych dóbr i surowo karze tych, co z chciwości lub nieroztropności tych alienacyi się dopuszczają.

Z drugiéj strony zrozumieć łatwo, dla czego sekciarze nowocześni w swéj zaciekłości przeciwko religii z taką przebiegłością i podstępem uderzają na własność kościelną. Pod pozorem, że „martwa ręka" wielkiem jest niebezpieczeństwem socyalnem, usiłują pozbawić Kościół wszelkiéj własności, wiedząc, jak bardzo przez to szkodzą wierze katolickiéj, jak tego rodzaju szkody dla Kościoła są zgubne. Co dziwniejsza, to zaślepienie między katolikami, którzy zdają się nie rozumieć ani celu ani doniosłości prawodawczych środków przez sektę podsuwanych i zaledwie dostrzedz zdołają, zawsze prawie zapóźno, bezpośredni cel każdego pojedyńczego środka. W zebraniach parlamentarnych nie wysuwano nigdy na jaw całych planów i ostatecznych zamiarów owych

rozlicznych prawodawczych projektów i ustaw podsuwanych przez nieprzyjaciół Kościoła, w celu pozbawienia Kościoła materyalnych środków egzystencyi, nie zawsze wykazywano, jak w ostatnich latach posłowie katoliccy w Niemczech, wszystkich zgubnych skutków tych rozlicznych projektów.

Własność kościelna, jaka jeszcze pozostała po tylu łupieztwach, wciąż jeszcze zagrożona, co chwila nowe gotują się napaści, o tyle niebezpieczniejsze, że mają na celu tylko pewien szczegół, pewne warunki pozornie tylko okolicznościowe, pewne sposoby nabycia lub pozbycia, wydające się obojętnemi itd. Widzimy nieprzyjaciół gardłujących za prostym zaborem, brutalnem ogołoceniem z dóbr i majętności beneficyów, zakonów, za rozdziałem Kościoła od państwa, czyli odarciem Kościoła przez państwo; nie znajdują oni jednak ogólnie posłuchu, gdyż zabór bez ogródki napawa strachem wszystkich prawowitych właścicieli.

Jeśli nieprzyjaciele katolicyzmu pracują w ten sposób nad ogołoceniem Kościoła, ten ze swéj strony starać się powinien o zabezpieczenie swéj własności ruchoméj czy nieruchoméj, potrzebnéj do swéj egzystencyi, przed temi dążnościami zaborczemi, czy one się objawiają na wewnątrz, czy na zewnątrz; ztąd też od pierwszych wieków różne wydawał prawa, dotyczące zachowania „dóbr kościelnych" a w szczególności zakazywał wszelkiéj alienacyi. Kanony apostolskie 37 i 41, 4ty Sobór Kartagiński itd. zajmują się już troskliwie zabezpieczeniem tych dóbr. Papież Paweł II w konstytucyi *Ambitiosae* zakazał wszelkiéj alienacyi. Konstytucya *Apostolicae Sedis* przywraca całą moc ekstrawagancie Pawła II. Artykuł XI i XII tejże konstytucyi rzucają ekskomunikę specyalnie zastrzeżoną Papieżowi na wszystkich łupiezców, a artykuł III czwartego rozdziału rzuca ekskomunikę prostą czyli „nemini reservatam." Artykuł ten zamierzamy tutaj obszerniéj objaśnić, posługując się orzeczeniami ekstrawaganty *Ambitiosae.*

Nie mamy zamiaru dowodzić tutaj, że Kościół ma prawo posiadania dóbr; nie można mu tego prawa odmawiać bez zaprzeczenia mu prawa bytu jako społeczeństwu rzeczywistemu. Nie będziemy także wykazywali, jak mądre są prawa zakazujące alienować cośkolwiek z własności kościelnéj, mające je zabezpieczyć w obec nieroztropności i nieświadomości jednych a niegodnéj chciwości drugich. Alboż to Kościół nie posiada skarbów artystycznych, na których wartości nie znają się wszyscy, pomników archeologicznych, których znaczenia nie każdy ocenić potrafi? Czyżby miał wystawiać na nierozumne transakcye ze strony niedoświadczonych i krótkowidzących beneficyatów nieruchomości i drogocenne przedmioty, należące do kultu, albo służące na utrzymanie

duchownych, biednych itd? Wszyscy wiedzą, ile Kościół poniósł szkody wskutek nieznajomości reguł kanonicznych, dotyczących alienacyi dóbr kościelnych! Ileż to u nas przepadło skutkiem tego dóbr i dziesięcin kościelnych, jakżeż eksploatowano nieświadomość proboszczów i dozorów kościelnych, aby pozbawić kościoły przedmiotów sztuki wielkiéj wartości.

Zrozumieć zatem łatwo, jak ważną jest rzeczą stósować się do reguł przepisanych prawem kanonicznem, alienacyi dotyczących, dla czego zaznaczać i głosić należy kary zagrożone wszystkim zuchwałym przestępcom tych reguł. Obecne prawo karne zawarte jest w artykule następującym *Apostolicae Sedis:*

> *Alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantis* Ambitiosae, *de reb. eccles. non alienandis.*

Trzy się tu narzucają pytania: 1. Jakież to są dobra, których alienacya zakazana i co właściwie rozumieć należy przez alienacyą? 2. Jakież są przyczyny prawne do alienacyi i formalności, aby alienacya była ważna i dozwolona? 3. Kto podpada pod ekskomunikę za alienacyą nieprawną?

1. Któreż są dobra, których alienacya zakazana i co rozumieć należy przez wyrażenie alienacya? Odpowiada na to Paweł II w konstytucyi wspomnionéj: „Ambitiosae cupiditati, illorum praecipue qui divinis et humanis affectibus, damnatione postposita, *immobilia et pretiosa mobilia Deo dicata,* ex quibus ecclesiae, monasteria et pia loca reguntur illustranturque, et eorum ministri sibi alimoniam vindicant, profanis usibus applicare, aut cum maximo illorum ac divini cultus detrimento exquisitis mediis usurpare praesumunt occurrere cupientes.

Omnium rerum et bonorum.

Zakazanem więc jest pozbywanie, sprzedawanie bona immobilia i pretiosa mobilia. Aby dokładniéj wyjaśnić, co rozumieć należy przez alienacyą i przez ruchomości i nieruchomości kosztowne, wystarczy zajrzeć do kanonistów, którzy wszyscy przy tyt. XIII de rebus Ecclesiae alienandis vel non, rzecz tę jak najobszerniéj wyłuszczają. Pokrótce tylko i pobieżnie główniejsze objaśnienia przytaczamy. Alienationis nomine venit omnis actus, quo dominium rei directum, vel utile, aut ususfructus, seu jus in alterum transfertur, id est donatio, permutatio, venditio, emptio, cessio, concessio, hypotheca, emphyteusis. Paweł II w swéj konstytucyi tak to wyraża: „Omnium rerum et bonorum ecclesiasticorum, omneque pactum per quod ipsorum dominium transfertur, concessionem, hypothecam, locationem et conductionem ultra triennium,

nec non infeudationem, vel contractum emphyteuticum, praeterquam in casibus a jure permissis, ac de rebus et bonis in emphyteusim ab antiquo concedi solitis, et cum ecclesiarum evidenti utilitate, ac de fructibus et bonis quae servando servari non possunt pro instantis tempore exigentia ac perpetuo valitura, constitutione praesenti fieri prohibemus.“ *Immobilia* znaczą omnia quae loco moveri non possunt, ut praedia, domus, agri et similia, a nadto servitutes praediorum, ut jura piscandi, venandi et similia, census et annui redditus, jura et actiones ad immobilia, ususfructus et caeterae servitutes, certa summa pecuniae specialiter deputata ad emptionem immobilium, censuum, vel mobilium pretiosorum, vel ad aedificandam ecclesiam, aut pro gravissimis ecclesiae necessitatibus. — Mobilia pretiosa są wszystkie przedmioty, quae sunt de thesauro ecclesiae, vel quae propter pretium, artem, raritatem et antiquitatem conferunt ecclesiae specialem splendorem, ut sunt vasa aurea, argentea, vestes pretiosae, gemmae, ornamenta pretiosa, copiosa bibliotheca librorum, et similia excedentia valorem viginti quinque aureorum; daléj illa mobilia ex quorum fructibus annui redditus solent percipi ab ecclesia seu monasterio, ut grex ovium, armentum boum, praesepium aequorum (non autem eorum fructus); nadto arbores frugiferae seu praedio necessariae, ut illis sublatis praedium reddatur graviter deterius. Unde beneficiatus incidere faciens tales arbores in bonis ecclesiae et in proprios usus convertens dicitur alienare.

Potrzebaby całą książkę napisać, chcąc przedstawić wszystko najdokładniéj, czego uczą kanoniści w kwestyi alienacyi. Zauważyć tylko musimy, że tu chodzi o materyą favorabilis i że dla tego bona ecclesiastica i alienatio są wzięte w jak najobszerniejszem znaczeniu; pierwsze na oznaczenie wszystkiego, co przeznaczone jest przez władzę duchowną dla kultu i pobożnych dzieł, drugie oznacza wszelki akt, przekazujący czy to dominium czy prawo jakiekolwiek korzystne dla Kościoła komu innemu. Zakaz jest, jak to poniżéj wyłożymy, ścisły, i kara wtedy nawet spada, gdy alienacya jest rzeczywiście pożyteczną dla Kościoła i dokonaną z powodów samych w sobie prawnych, lecz bez przepisanych formalności i upoważnienia Stolicy Ap. Jakiekolwiek mogą być odmienne zdania w tym przedmiocie komentatorów, trzymać się trzeba praktyki Kongregacyi rzymskich, które uznają, że wszyscy podlegają ekskomunice, którzy pozbywali się dóbr kościelnych bez upoważnienia Stolicy Apostolskiéj (S. Congreg. Epis. et Regul. 11 januar. 1692; 26 januar. 1764; św. Kongr. Soboru 21 kwietnia 1792; 24 novembr. 1821 itd.).

Pierwsza kwestya szczegółowa, którą tu zbadać należy, dotyczy

nieruchomości mniejszéj wagi, jakie pozbyć można bez upoważnienia Stolicy Apost. Kanon *Terrulas* 57, q. 2 causa 2 pozwalał biskupom pozbywać „terrulas, vincolas exiguas et ecclesiae parum utiles; kanon ten nie został zniesiony żadną późniejszą konstytucyą. To samo oświadcza obszernie św. Kongregacya Soboru w dekrecie z 19 grudnia 1596. Cała kwestya polega na tem, wiedzieć, jakie to przedmioty uznane są za mniejszéj wagi, że je biskup z własnego ramienia może alienować. Kanoniści dochodzą do téj konkluzyi: ponieważ ocenienie zależy od okoliczności czasu i miejsca, potrzeba się odnieść w tym względzie do sędziego duchownego, który może decydować ostatecznie w każdéj tego rodzaju kwestyi. Wystarczy zatem powiedzieć, że nikt nie ma prawa powstawać przeciwko alienacyi dokonanéj przez biskupa, gdy tenże uważa, że nieruchomość alienowana małéj jest wagi, czy to absolutnie, czy relatywnie, chyba żeby ta ocena była widocznie fałszywą. Biskup jednak może pod tym względem kierować się decyzyą św. Kongregacyi Biskupów i Zakonników, która uznaje, że nieruchomość małéj jest wartości, gdy jest ocenioną na 220 fr.; dekret ten wydany 22 maja 1611 r., pochodzi z czasów, gdzie pieniądz podwójną miał wartość od dzisiejszéj. Dla tego nie można sądu biskupa zaczepiać, gdy chodzi o nieruchomość oszacowaną na 500—600 franków.

Druga kwestya specyalna, o wiele praktyczniejsza od powyższéj, dotyczy ruchomości uznanych za kosztowne, z powodu ich wartości wewnętrznéj, artystycznéj, dla ich starożytności, publicznéj czci itd. Wartość ich może być w ogóle oznaczona według ceny, jakąby zapłacono za ten przedmiot, przynajmniéj gdy nie chodzi o jakieś znaczniejsze relikwie, obrazy starożytne i czcią otaczane etc., gdyż ich ceny pieniędzmi oznaczać nie można. Kwestya więc polega tu na tem, aby oznaczyć cenę, za którą możnaby sprzedać „res mobiles pretiosae.“ Starsi kanoniści tak byli w tym względzie pomiędzy sobą niezgodni, że jeden „requirit ut 100 aureorum valorem attingat,“ inny „censet pro talibus habendas res illas quae 25 aureis aestimantur“ (Schmalzgrueber. tit. cit. n. 3). Nowsi tak samo nie są zgodni; w ogóle konkludują oni, że nie można naznaczać ceny absolutnéj, lecz oszacowanie musi być koniecznie względne i zmienne, jak wartość pieniędzy. W każdym razie zastósować można do ruchomości to, co się powiedziało wyżéj o nieruchomościach.

Inna jeszcze kwestya tu się nasuwa. Z różnych tekstów przytoczonych przez Schmalzgruebera (l. c. n. 38, 39) wnioskować można, że prałaci mogą alienować, bez uciekania się do przepisanych formalności „res ecclesiae inutiles.“ Ten wyjątek z reguły ogólnéj tak objaśnia Schmalz-

grueber (n. 56): „Si inutiles vel parum utiles sint, libere, absque solemnitate alienari vel permutari cum utilioribus possunt. Et sic passim videmus, a praelatis absque solemnitate calices, aliaque vasa sacra et argentea, aut ornamenta, hujusmodi vetera, quamvis notabilis pretii, permutari pro novis.“

Czwarta kwestya praktyczna polega na oznaczeniu, do jakiéj kategoryi należą wartości zwane ruchome albo tytuły rent, czy to na państwie, czy na towarzystwach prywatnych ciążące, tytuły, które stanowią dziś tak znaczną część publicznego majątku. Bouix, który w traktacie *de Regularibus* rozbiera kwestyą ogólną o alienacyach, jest zdania, że te tytuły nie są objęte „sub denominatione boni immobilis aut mobilis pretiosi“ i opiera się głównie na kard. de Luca, który oświadcza: „pecunias quae collocantur in administrationibus guberniorum, ad habendum redditum annuum, non esse de iis bonis pro quorum alienatione requiratur licentia pontificia.“ Następnie podaje za powód, że te tytuły mające tylko wartość reprezentacyjną, winny być uważane jako pieniądz, na który są na zawsze zamienione... Czy ta nauka jest dobrą i może być przyjętą w praktyce? Nie godzimy się na nią i na wszelkie w tym kierunku naciągane wywody. Zdaniem naszem, cokolwiek należy do majątku kościoła, czy to tytułem realnéj własności, czy w papierach publicznych, czy w jakichkolwiek tytułach do rent, nie może być samodzielnie przez administratorów téj własności kościelnéj alienowane. Wypływa to z ducha całego przepisu o alienacyi.

2. Jakie są powody i formalności wymagane przez prawo do dozwolonéj alienacyi dóbr kościelnych? Wspominamy mimochodem, że powody nie dyspensują od formalności, a formalności nie zastępują powodów, dla czego kanoniści uczą ogólnie, że alienacya dokonana według wszelkich przez prawo wymaganych formalności jest nietylko niedozwolona, lecz i nieważna, jeśli nie zachodzi żadna prawna przyczyna do alienacyi. Powodów tych prawnych jest cztery: 1) *Urgens necessitas ecclesiae*, któréj zaradzić nie można tylko sprzedażą nieruchomości lub ruchomości drogocennych; gdy np. kościół obciążony długami grozi ruiną, brak mu rzeczy potrzebnych do kultu itd. 2) *Evidens ecclesiae utilitas*, która wymaga albo zamiany albo sprzedaży, by zyskać rzecz widocznie korzystniejszą itd. 3) *Pietas*, gdy np. chodziłoby o środki do wykupienia niewolników, wspierania biednych; nie wolno jednak odejmować kościołowi tego, co jest potrzebne do kultu. 4) *Inutilitas rei*, gdy np. rzecz jaka powoduje wielkie koszta, nie przynosi żadnego dochodu, a za cenę sprzedaży można zakupić coś korzystniejszego na własność.

U kanonistów objaśniających tytuł *de rebus ecclesiae alienandis vel non* pouczyć się można, co znaczą i jak rozumieć należy te powody, w jakich okolicznościach zachodzą i w jaki sposób dowieść ich trzeba. Byłoby za długo przytaczać to wszystko, co w téj materyi piszą. Ograniczamy się tylko na zaznaczeniu, że pierwsza przyczyna, jeśli jest bardzo nagła, może dyspensować od rekursu do Stolicy Apost.; gdy np. przyczyna ta wymaga rychłego zaradzenia i nie możnaby korzystnie sprawy załatwić, gdyby miano czekać na upoważnienie ze Rzymu: np. gdyby kościół zagrażał ruiną i bez zwłoki musiał być wyrestaurowany.

Gdy jedna lub druga przyczyna istnieje i została należycie skonstatowaną, należy wypełnić wszelkie formalności prawem przepisane a przynajmniéj te, które są essencyonalnemi, gdyż powody same nie wystarczają, jeśli się zaniedba formalności kanonicznych. Kanoniści wymieniają ogólnie następujących pięć solemnitates:

1. *Tractatus* albo zbadanie projektu alienacyi przez kapitułę lub kolegium posiadające własność, należycie zwołane, czy projekt jest pożyteczny, czy konieczny. Ta narada jest nakazana ze względu na dobra należące do kolegiat i gdy alienacya ma być na zawsze. Tak samo prałaci zakonni, zanim do załatwienia innych formalności się zabiorą, winni rzecz przedłożyć kapitule i zasięgnąć jéj zdania; biskupi nie mogą alienować dóbr kapitulnych, seminaryjskich itd. bez zasięgnięcia opinii kanoników, komisyi administrującéj seminaryum itd.

2. *Consensus majoris partis capituli seu conventus et 3⁰ subscriptio a capitulo seu conventu facta.*

Konieczną jest rzeczą, aby to zezwolenie dała cała kapituła, choćby nawet „tractatus collegialis" albo zbadanie przedwstępne było w kapitule się odbyło; nadto potrzeba, aby podpisy stwierdziły autentyczność rzeczonego zezwolenia. Chodzi tu o przypadki, w których alienują się dobra kapituły lub klasztoru, którego „capitulares" muszą dać swe zezwolenie i podpisy. Nie przytaczamy tu dowodów, podawanych przez wszystkich kanonistów i polegających na tekstach wyraźnych prawa kanon. — Lecz narzuca się tu inna kwestya, którą w różny sposób objaśniano: Czy zezwolenie kapituły katedralnéj jest potrzebne do alienacyi dóbr kościelnych, nie należących ani do kapituły ani do stołu biskupiego? Niektórzy nowsi kanoniści odpowiadali na to twierdząco, opierając się na tekstach, domagających się ogólnie i bez różnicy zezwolenia kapituły; mogą się także powoływać na znaczną liczbę dawniejszych kanonistów, domagających się także tego zezwolenia, gdy biskup chce przychylić się do alienacyi nieruchomości lub ruchomości

drogocennéj, należącéj do kościoła w dyecezyi (vide Pirhing nr. 45, Schmalzgr. n. 82, 83 tit. XIII). Zauważyć jednak trzeba, że ci kanoniści jak i teksty cytowane odnoszą się do epoki, w któréj rekurs do Stolicy Ap. był trudny i nie tak ściśle żądany; że téj formalności nie przedstawiali jako niezbędnéj do ważności alienacyi. Jakkolwiekbądź dziś utrzymywać można zdanie negatywne, opierając się na praktyce przyjętéj i potwierdzonéj przynajmniéj milcząco przez Stolicę św. Według zdania większéj części teologów zwyczaj może znieść tę formalność i dla tego, gdy od dawnego czasu jest w mocy, może wchodzić w przedawnienie; z drugiéj strony pewnem jest, że obecnie Stolica św. nie domaga się téj formalności i przychyla się do próśb wystosowanych przez biskupów, gdy powody do alienacyi są prawne.

4. Czwarty warunek czyli formalność jest zezwolenie tego, który stoi na czele kościoła, którego własność ma być alienowana, *consensus superioris*, *seu ejus qui ex munere publico ecclesiae praeest.* Przełożonym kościołów parafialnych nie jest proboszcz lecz biskup, jak to przekonać się można w Schmalzgrueberze, Ferrarisie i innych.

5. Ostatnim wreszcie i głównym warunkiem jest zezwolenie Stolicy Apost. Dawniéj była to kwestya sporna, lecz opinia ogólna, według ekstrawaganty *Ambitiosae*, zawsze za tem zezwoleniem przemawiała; odwoływanie się na zwyczaj tak przed jak i po konstytucyi *Apostolicae Sedis*, który ma przedawniać rzeczoną ekstrawagantę, nie ma żadnéj podstawy, żadna preskrypcya nie może mieć w téj materyi znaczenia.

Możemy nawet potwierdzić, że upoważnienie Stolicy Apost. jest dziś jedyną nieuniknioną formalnością; ztąd wszelka alienacya jest ważną i dozwoloną, jeśli opiera się na jakimkolwiek powodzie prawnym i pozyska zatwierdzenie Stolicy Ap. Stwierdza to dostatecznie praktyka rzymska i opiera się na tym argumencie, że Papież ma moc rozporządzania dobrami kościelnemi, których jest najwyższym administratorem, a akta jego nie są zależne od żadnych formalności. Gdy tedy upoważnienie do alienowania udzielone zostało bez wszelkiego zastrzeżenia, znaczy to, że Papież dyspensuje od wszelkich formalności, jakie mogły być zaniedbane. Jest to zresztą nauka ogólna dawniejszych kanonistów: „An ad valorem alienationis post Extrav. *Ambitiosae*, mówi Schmalzgrueber, praeter assensum apostolicum, necessariae sint antiqui juris solemnitates?“ I odpowiada, przytaczając około 15 kanonistów na potwierdzenie swego zdania: „Pro valida habendam alienationem quae facta est sine praescriptis a jure solemnitatibus, *interveniente tamen causa justa et consensu Pontificis* absoluto, legitime et absque vel subreptione impetrato“ (l. c. n. 116, 117).

Zauważyć jeszcze trzeba pod tym względem, że Kongregacya św. Soboru udziela upoważnienie do alienacyi wtedy tylko, gdy podana jest prawna przyczyna, i wszelkie petycye zwraca, gdy słusznéj nie podają przyczyny. Wszelka alienacya jest prawna, gdy jest uzasadniona jedną lub drugą przyczyną wspomnianą powyżéj i gdy upoważnienie Stolica Apost. udzieliła.

3. Przechodzimy do trzeciéj kwestyi: kto popada w ekskomunikę, jaką wypowiada konstytucya *Apostolicae Sedis* i ekstrawaganta *Ambitiosae?* Odpowiedź łatwa, gdyż konstytucya wskazuje wyraźnie dwie kategorye ekskomunikowanych: *Alienantes et recipere praesumentes.* Wystarczy oznaczyć różnicę charakterystyczną pomiędzy temi dwoma klasami osób. „Alienantes" są wszyscy, którzy dóbr kościelnych się pozbywają nieprawnie; nie uniewinia ich ignorantia crassa prawa; o tych zaś, którzy biorą dobra kościelne, mówi konstytucya „recipere praesumentes," co znaczy, że znajomość formalna prawa i faktu jest konieczna, aby popadli w ekskomunikę.

Mimo to panuje pod tym względem pewna różnica zdań pomiędzy komentatorami. Kwestya, o któréj dyskutują, brzmi: Utrum ad incurrendam excommunicationem requiratur praesumptio? Trudność pochodzi ztąd, że ekstrawaganta *Ambitiosae* nie rozróżniała pomiędzy „alienantes" i „recipientes" i mówiła o jednych i drugich „alienare praesumpserit." Niektórzy komentatorowie tłomaczą, że Pius IX przywraca po prostu moc rzeczonéj ekstrawagancie i że formuła, przyjęta w redakcyi artykułu naszego w konstytucyi *Apostolicae Sedis,* nie zamierza wcale obostrzać przepisu dawnego prawa. Lecz niepodobna nie przypuścić, że rzeczona konstytucya ustanawia różnicę pomiędzy „alienantes" i „recipientes" i że presumcya tylko po stronie ostatnich jest wymagana. Nie potrzeba dodawać, że słowo „praesumentes" w tem znaczeniu wzięte wyklucza wszelką ignorancyą, nawet crassam i affectatam. Lecz możnaby tu podnieść zarzut przeciw téj doktrynie, zarzut, który całą kwestyą usuwa. Zarzut ten wydobywa się ze znaczenia samego słowa „praesumentes." Czy to wyrażenie czyni rzeczywiście alluzyą do znajomości prawa karnego, czy tylko po prostu do nieważności kontraktu, nieważności, która nie pozwala w żaden sposób przyjmować dóbr kościelnych? Dla czego ci, co przyjmują dobra kościelne nieprawnie alienowane, są tylko posiadaczami praesumentes, a nie rzeczywistymi, albo którzy mają tę odwagę przyjmować to, czego pod żadnym tytułem posiadać nie mogą. To znaczenie, nie obce językowi prawa, odpowiada naturze rzeczy, dla czego dyskusya dotycząca różnicy pomiędzy „alienantes" i „recipientes," mogłaby być bez podstawy. Lecz z drugiéj

strony widocznem, że ostatni są mniéj winnymi i łatwiéj mogą być oszukani aniżeli pierwsi, ztąd nic dziwnego, że u nich większéj znajomości albo złéj woli więcéj formalnéj potrzeba. Mimo to ekstrawaganta *Ambitiosae* tak o alienantes jak i recipientes mówi: „Qui alienare praesumpserint."

Inna kwestya równie sporna i zawilsza dotyczy biskupów „alienantes bona ecclesiastica." Czy pralaci ci są objęci ekskomuniką wyrzeczoną w naszym artykule konstytucyi *Apostolicae Sedis?* Zważając na sam tekst konstytucyi, trzebaby wydać zdanie twierdzące, gdyż wyrażenia są ogólne i nie rozróżniają, a „ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus." Lecz ekstrawaganta *Ambitiosae* nasuwa wielką wątpliwość, gdyż mowi: „Alienanti vero bona ecclesiastica... contra praesentis constitutionis tenorem, si pontificali vel abbatiali praefulgeat dignitate, ingressus ecclesiae sit penitus interdictus." Osobna zatem kara wymierzona jest na biskupów i opatów, gdy dopuszczą się występku alienacyi dóbr kościelnych, których są administratorami. Konstytucya więc *Apostolicae Sedis* przywraca po prostu moc ekstrawagancie Pawla II przynajmniéj co do ekskomuniki; zdaje się więc, że ta ekskomunika pozostać powinna w granicach oznaczonych pierwotnie przez Pawla II, tj. obejmować albo nie obejmować biskupów i opatów, według tego czy prawo starsze ich dotykało albo wyjątek z nimi czynilo. Już dawniejsi tłomacze nie zgadzali się w objaśnianiu konstytucyi *Ambitiosae* pod tym względem; jedni utrzymywali, że biskupi nie popadają w ekskomunikę, lecz tylko w suspensę „ab ingressu ecclesiae," inni przeciwnie twierdzili, że prałaci ci podwójną na siebie ściągają karę i ekskomunikę i suspensę.

To ostatnie zdanie, przynajmniéj o ile dotyczy ekskomuniki, potwierdzenie swe znajduje w konstytucyi *Apost. Sedis* o tyle, że usuwa ona z kodeksu karnego suspensę „ab ingressu ecclesiae." W istocie byliby biskupi dziś wyjęci od wszelkiéj kary za występek tak ciężki alienacyi nieprawnéj dóbr kościelnych, gdyby nie podpadali ekskomunice. Ztąd wątpliwość, która wywołała dwie opinie pomiędzy tłomaczami konstytucyi *Apostolicae Sedis*; jedni utrzymują, że Paweł II rzeczywiście wyjątek uczynił z biskupami i opatami, i że wyjątek ten do dziś się utrzymuje; inni są zdania, że biskupi nie są dziś wcale wyjęci, jakakolwiek jest pod tym względem dyspozycya ekstrawaganty *Ambitiosae*. Więcéj prawdopodobnem i lepiéj uzasadnionem jest zdanie utrzymujące, że biskupi podlegają za nieprawną alienacyą ekskomunice, zdanie, które jeden z nowszych kanonistów, Grandclaude w ten sposób formułuje: „Juxta multos, excommunicatio lata ab Extrav. *Ambitiosae* non pro-

cedebat contra Episcopos, qui interdicto ab ingressu ecclesiae mulctabantur; sed quidquid sit de hac sententiarum diversitate, hodie Episcopi non excipiuntur, quia altera poena nullibi videtur renovata; porro incredibile est Episcopos alienantes esse simpliciter exemptos a qualibet poena, licet efficacius quam caeteri rectores divitias Ecclesiae profundere valeant." Zdanie to przyjmuje wielu poważnych i wielkiego znaczenia zażywających kanonistów i komentatorów konstytucyi *Apost. Sedis*, jak Pennachi, Thephany, *Revue theologique* itd. Pewnem jest, że dziś po usunięciu innych cenzur, została ekskomunika, która wszystkich alienantes bez różnicy spotyka. Inaczéj ci, co mogą alienować w wielkich rozmiarach dobra kościelne i bez których zezwolenia administratorowie niżsi nie mogą nic prawie alienować, byliby wolni od wszelkiéj kary; tym sposobem zakaz nie miałby żadnego znaczenia, a prawodawca naraziłby interesa Kościoła na szwank, zamiast ich bronić; artykuł konstytucyi *Apost. Sedis* byłby bez znaczenia, gdyż jedynych, co dziś mogą alienować dobra, prawoby nie dosięgało.

Kanoniści dawniejsi i nowsi dyskutują jeszcze nad kwestyą następującą: Czy przez „alienantes" rozumieć należy samych prawowitych administratorów dóbr kościelnych? Prawo ma na uwadze fakt rzeczywisty alienacyi i zakazuje wszelkich kontraktów alienacyi, wymienionych przez kanonistów i ekstraw. *Ambitiosae*; ztąd każdy kontraktujący, czy jest administratorem czy nie, podlega ekskomunice; do ściągnięcia na siebie ekskomuniki wystarcza, gdy alienował dobra kościelne.



Instrukcya Kardynała Wikaryusza
w sprawie
komunikacyi z heretykami.

Dnia 12 lipca r. 1878 wydał Kardynał wikary w Rzymie instrukcyą *de haereticis et superstitiosis*, w której ubolewa nad usiłowaniami zaprowadzenia w Rzymie herezyi i nad opieką, jakiéj tamże z różnych stron doznaje, a następnie w tych wyrazach określa cel swéj instrukcyi: „Mei muneris onus reputavi in omnium memoria revocare apostatas, haereticos et schismaticos cujuslibet sectae et quocumque appellentur nomine majori subjici excommunicationi, speciali modo Summo Pontifici reservatae; atque oportere duxi me nonnullus constituere normas, per quas, cum Parochorum et Confessorum auxilio fideles propria edoceantur onera, adversus haereticorum insidias, blanditiis cumulatas.“ A więc wskazać reguły wiernym, aby ich zabezpieczyć przed podstępami herezyi i pouczyć o ich obowiązkach — oto cel instrukcyi. Reguły te, jak Kardynał oświadcza, otrzymały sankcyą Papieża, który naradził się w tym względzie z Kongregacyą Kardynałów: „Hujusmodi normae uti decuit, supremo SSmi Patris judicio suppositae fuerunt, qui, consilio audito Congregationis Cardinalium, collegarum mearum, easdem sancivit sequentibus verbis...“ Następnie przytacza Kardynał różne przypadki, w których podpada się pod ekskomunikę większą zastrzeżoną *speciali modo* Papieżowi i przypadki, w których się nie ściąga cenzury, lecz w których niebezpieczeństwo perwersyi lub zgorszenia i pomoc udzielona heretykom stanowić mogą ciężkie grzechy.

Żaden teolog nie przeczył, iżby te różne przepisy nie miały mocy zobowięzującéj dla wiernych w Rzymie, a nawet twierdzono, że instrukcya ta wielkiéj jest wagi dla wszystkich, bo jeśli nie zobowięzuje wszystkich, to przynajmniéj wskazuje zasady, jakiemi się Kościół pod tym względem rządzi. Mówiono, że Kardynał wikaryusz do przepisów formalnych prawa ogólnego dodał osobne przepisy dla miasta Rzymu; że jednak te przepisy nie mają gdzieindziéj mocy prawa. Zdanie to

wypowiedziały *Acta S. Sedis* przy ogłoszeniu tego dokumentu. Przynajmniéj zdaje się myśl ta przebijać w przypisku dodanym do pierwszéj reguły sformułowanéj przez Kardynała wikaryusza w ten sposób: „Excommunicationem incurrunt Pontifici reservatam inter specialissimas, omnes illi qui, etiam sine voluntate adhaerendi haeresi, et solummodo humani respectus gratia, sua dant nomina haereticorum sectis, denominationis cujuslibet.“ Do tego dodają *Acta* taką uwagę: „Est quaedam extensio excommunicationis latae in praecedenti capite (tj. excommunicationis in Const. Apost. Sedis latae *in haereticos cujuscunque nominis et sectae*), cui merito subjiciuntur, tum quia hi fidem erubescunt,.. tum quia sese periculo amittendae fidei exponunt, tum quia scandalo fidelibus sunt, tum demum quia etsi interne catholici sint, tamen uti veri haeretici a fidelibus habentur...“ Jeśli to jest extensio kary przez konstytucyą *Apost. Sedis* orzeczoną, trzebaby wnioskować, że ta ekstenzya dotyczy tylko Rzymu, dla którego jest ogłoszona.

Odmienna opinia znalazła także natychmiast obrońców. *Nouvelle Revue théologique*, jakoby odpowiadając redaktorom *Acta S. Sedis*, zamieściła także uwagę i lepiéj inspirowana oświadczyła: „Jest to aplikacya n. 1 tyt. I konstytucyi *Apost. Sedis.* Nie ulega wątpliwości, ze osoby wymienione w n. 1 instrukcyi Kardynała wikarego nie zaliczają się do szeregu adherentów herezyi, albo popleczników herezyi a ztąd nie podpadają pod ekskomunikę.“ Późniéj raz jeszcze wspomnione pismo tezę tę podjęło i zauważyło, że zapisać się do sekty, znaczy niewątpliwie okazać na zewnątrz, że się chce należyć do niéj, a ztąd kto to czyni, ściąga na siebie ekskomunikę nietylko w Rzymie lecz wszędzie.

Myśl tę można napotkać często w nowszych autorach, że Instrukcya z r. 1878 jest dokumentem ważnym, lecz że obok prawa ogólnego zawiera przepisy partykularne dla miasta Rzymu. Opinią tę znajdujemy zwłaszcza u Lehmkuhla, który tak się wyraża: „Instructio Eminent. Card. Vic. gen. Urbis ad parochos Urbis data die 12 juli 1878 has normas pro usu parochorum et confessariorum Urbis instituit, a Summo Pontifice Leone XIII cum consilio collegii Cardinalium sancitas: *quorum aliqua valere attendas*, quaeso, *pro loci circumstantiis, non pro omni loco eadem ratione...*“ Następują dosłownie reguły w instrukcyi przepisane i autor kończy tę samą myśl powtarzając: „Notavi tamen, non omnia quae hic sub gravi urgentur, ubique locorum sub gravi urgenda esse, quum pro conditione Urbis quaedam professionem haeresis ejusve favorem exprimant, aut gravia pericula inducant, quae mutatis circumstantiis, magis innoxia esse possunt“ (*Theol. mor.* 1 n. 658 not. 2). Nieco wyżéj tenże autor powiedział w przypisku, że

instrukcya Kardynała Wikarego „sub gravi prohibet quominus aliquis, etiam curiositatis causa, templa haereticorum adeat, quando eorum ritus aut conciones celebrantur. Haec autem solum ratione circumstantiarum aut positivo praecepto absolute prohibita videntur esse; nam alias secluso periculo, sandalo, ritusque acatholici participatione, ea gravia peccata non videntur esse" (ibid. n. 651 not. 1).

Obecnie kwestya ta stanowczo rozstrzygnięta i charakter prawdziwy instrukcyi określony: reguły w niéj zawarte nie odnoszą się specyalnie do Rzymu, lecz są objaśnieniem do bulli *Apost. Sedis* i prawem ogólnem co do komunikacyi z heretykami. Kardynałem wikaryuszem w roku 1878 był kard. Monaco la Valetta, obecnie wielki penitencyarz i biskup z Albano. Jego Eminencya odprawił w r. 1887 synod dyecezalny i nadał swéj dyecezyi statuta, w których art. VI pierwszéj części *de fide*, mówi także *de haereticis et superstitiosis*. Kardynał drukuje tam wszystkie reguły zawarte w instrukcyi z 1878 r. i ogłasza je za obowiązujące, nie na mocy jurysdykcyi, jaką ma w swéj dyecezyi Albano, lecz dla tego, że są deklaracyą św. Inkwizycyi: *Juxta declarationem S. Rom. et Univ. Inquisitionis a Nobis, dum Vicarii in Urbe munere fungeremur die 12 julii 1878 evulgatam*. Dla tego podajemy tutaj tekst owych reguł u nas mało zapewnie znanych, a w praktyce dość często przydatnych:

1. Excommunicationi latae sententiae Romano Pontifici *speciali modo* reservatae subjacent omnes a christiana fide apostatae et haeretici, eorumque fautores et defensores.

2. Eamdem excommunicationem incurrunt, juxta declarationem S. Rom. et Univ. Inquisitionis a Nobis dum Vicarii in Urbe munere fungeremur, die 12 julii 1878 evulgatam, illi omnes qui etiamsi animo haeresi non adhaereant, sese vel nomine tenus adscribunt sectae, cujuscumque sit ea nominis, hereticae vel schismaticae, quacumque de causa id fiat.

3. Item qui communicant damnatis haereticorum aut schismaticorum ritibus ubicumque illos exerceant: vel qui conciones, collationes aut disputationes eorum audiunt illa impia ac nefaria mente, ut *si quidem persuari fuerint* fidem eis sint habituri.

4. Item qui auctores quoquo modo aliis sese praebent adeundi fana seu aulas haereticorum ad horum conciones aut sermones aut disputationes audiendas, quocumque modo haec incitatio fiat, nempe pecunia, auctoritate, consilio vel etiam solummodo propositis clam seu palam invitamentis.

5. Peccant vero graviter qui vel sola curiositate ducti scienter

ingrediuntur fana seu aulas haereticorum dum hi conciones vel collationes habent, quique illas audiunt, similiter qui damnatis eorum sacris materialiter tantum adstant eisque communicant, et vel cantu aut musicis instrumentis eisdem sacris cooperantur, etsi id fiat solius lucri aviditate.

6. Nec a peccato gravi excusantur, qui in fanis haereticorum extruendis architectos operumve redemptores ac praefectos agunt: excusantur tamen caementarii eorumque adjutores si absque ulla cooperandi haereticorum sacris intentione, secluso etiam scandalo, rem agant, et dummodo opus manifeste non fiat in contemptum catholicae religionis. At parochorum et confessariorum sollicita erit cura minores ejusmodi artifices monendi, ut ab ipso materiali opere locando omnino abstineant, quando vel opus communiter habeatur ut signum falsam religionem protestans, vel aliquid contineat quod unice et directe approbationem damnati haereticorum cultus portendat, vel si constet ad opus eos vocari aut cogi in contemptum catholicae religionis.

7. Multo autem gravioris et supra quam dici aut cogitari possit enormis culpae rei fiunt parentes, qui in animas filiorum suorum vere crudeles eos ad scholas haereticorum mittunt, etiam, quod intolerabilius est, vi adhibita. Et horum quidem tum parentum tum filiorum resipiscentiam omnibus modis per parochos et confessarios procurari debere palam est. Quamdiu vero parentes animo obdurati filios minime ab haereticorum disciplina revocaverint, a sacramentis arcendi erunt. Nec ipsi etiam filii, si scienter et sponte illas scholas adeant, a gravi peccato excusari possunt. In casibus autem verae coactionis confessariorum erit eos monere et dirigere, personarum ac rerum perpensis adjunctis, juxta regulas a probatis auctoribus circa similes casus traditas.

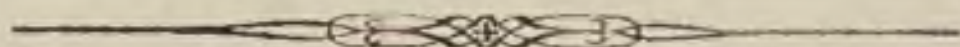
8. Graviter item peccant typographi etiam gregales qui libris haereticorum edendis dant operam, licet id metu expulsionis agant. Si autem res erit de impressione libri in quo propugnatur haeresis, nec secundarii ministri effugiunt excommunicationem speciali modo Summo Pontifici reservatam.

9. Praeterea juxta aliam instructionem memoratae sacrae Congregationis s. Officii omnibus adhibenda est diligentia ad *magnetismi* abusus etc. (następuje zdanie *de superstitiosis).*

Że Kardynał zamierzył duchowieństwu swemu podać reguły instrukcyi z 1878 r. jako zobowiązujące na mocy téj instrukcyi a nie na mocy swéj władzy, pokazuje się ztąd, że w appendixie podane są cenzury zastrzeżone Papieżowi i pod n. 1 tyt. I bulli *de Apost. Sedis* zamieścił

ten przypisek: Declarationes authenticas videre in articulo de haereticis et superstitiosis. Declaratum quoque est in S. O. 22 martii 1879, excommunicationem contrahi ab iis qui matrimonium ineunt coram ministro haeretico vel schismatico sacris addicto.*) Użyto tu nie w liczbie pojedyńczéj Declarationem, lecz w liczbie mnogiéj declarationes. Z tego wniosek, że wszelkie cenzury powyższéj instrukcyi są tem słowem objęte.

*) Ta deklaracya św. Officium zakończa również spór między teologami. Według niéj ekskomunika większa, specyalnie Papieżowi zastrzeżona, spada na katolików, którzy zawierają małżeństwo w obec ministra heretyckiego lub schizmatyckiego według obrządku sekty i jest to ekskomunika z tych, które objęte są pod n. 1 tyt. I bulli *Apost. Sedis*, gdyż tales communicant damnatis haereticorum aut schismaticorum ritibus.



Zasada prawna
„minus continetur in majori"
w zastósowaniu do dyspens małżeńskich.

Dość ogólne jest zdanie, że dyspensa poszukiwana błędnie w wyższym stopniu pokrewieństwa, powinowactwa, publicae honestatis, ma a fortiori walor w niższym stopniu; również i to, że dyspensa, którą pozyskano od stopnia wyższego przy stopniu nierównym a niewymienionym niższym, może być tym bardziej do tego wyższego stopnia zastósowana, gdy połączony jest z niższym jak we wniosku podano. Do obydwóch tych zdań powołują się na aksyomat: minus contineri in majori, albo plus semper in se continet, quod est minus. Porównaj np. de Justis, *de dispensationibus* l. I c. IV n. 132 (który się powołuje na Rodrigueza, Bonacinę, Sancheza i innych), Bangena Instructio practica de sponsal. et matrim. II 202, Webera *Eherecht* str. 548, Feije *de impedim.* ed. II n. 703, Lehmkuhla *Theol. moral.* II n. 80?, Zitelli *de dispens. matrim.* p. 72. Wprawdzie niektórzy kanoniści dawniejsi jak Corradus, Rigantius (przytoczeni u Feijego) i inni odrzucali to zdanie. Jednakowoż zupełnie potępione zdanie to zostało dopiero przez decyzyą S. C. de Prop. Fide z 7 czerwca 1853 r., na które się Feije l. c. n. 630 i 703 się powoluje. Ta decyzya dopiero wiadomą się stała przez wydane w r. 1880 w Paryżu *Collectanea Constitutionum, Decretorum, Indultorum ac Instructionum S. Sedis ad usum operariorum Apostolicorum Societatis Missionum ad exteros.* Decyzya ś. Kongr. de Prop. Fide, ogłoszona tamże pod n. 855, brzmi: 1853 junii 7. Ex litteris S. Congr. de Prop. Fide ad Vicar. ap. Pudicherii... Utrum, obtenta jam facultate dispensandi, decem tantum in casibus pro quolibet anno, super impedimento secundi mixto cum primo consanguinitatis gradu, si forte in uno anno pro decem casibus dispensationi locus factus non fuerit, in subsequentibus uti possis iisdem qui superfuerint? Negative respondendum apprime intelliges ex aperta concessionis declaratione, qua nonnisi decem in casibus in quolibet anno, ubi necesse

fuerit, dispensandi tribuitur potestas; atque *indultorum verba prout sese exhibent esse intelligenda.* Hinc negative quoque respondendum dubio quarto loco proposito inferes, nimirum per facultatem dispensandi super impedimento secundi mixti cum primo haud tributum indultum dispensandi quoque quando primus cum tertio mixtus deprehendatur. Facta autem SSmo D. hac de re relatione, in audientia diei 29 maji, benigne Sanctitas Sua hanc item facultatem A. T. tribuit, dispensandi scilicet etiam cum primus gradus cum tertio mixtus habeatur, attamen pro eodem casuum numero concessorum in altero indulto quoad secundum gradum cum primo mixtum."

Że ta decyzya nietylko w krajach misyjnych zobowiązuje, wypływa to naprzód z ogólnego jéj sformułowania: „atque indultorum verba prout sese exhibent esse intelligenda." Nadto jeśli te facultates dla okolic misyjnych tak ściśléj interpretacyi podlegają, to tym więcéj dla krajów z ustaloną kościelną konstytucyą.

Daléj decyzya ta dotyczy ogólne facultates biskupów. Jednakowoż ulegać nie może żadnéj wątpliwości, że wyrażona tam zasada tak samo do pojedyńczéj dyspensy zastósowana być musi, gdyż udzielone z Rzymu komissoryum dyspensowe nie jest niczem innem, jak specyalną facultas dyspensową.

Ponieważ wreszcie biskupi przy zastósowaniu udzielonych im facultates do stylu Kuryi są zobowiązani, powyższa zasada stósuje się do dyspens udzielanych przez biskupów na mocy tych facultates. Nie leży to nawet w mocy biskupa, gdyby chciał, co do dyspens przez niego udzielonych, oświadczać np., że dyspensę poszukiwaną w 3 stopniu uważa i wtedy za ważną, gdy oblubieńcy zamiast w 3 w 4 albo 5 połączonym z 3 stopniem ze sobą są spokrewnieni. Sprzeciwiałoby się to juri communi, które w powyższéj decyzyi św. Kongregacyi de Prop. Fide znalazło wyraz, a ztąd byłoby nieważnem.

Zamiast zasady: minus continetur in majori, powinna mieć względem dyspens małżeńskich walor inna zasada: indultorum verba prout sese exhibent sunt intelligenda.

Jeśli tedy uproszona została dyspensa przy równym stopniu zamiast w niższym we wyższym, albo przy nierównym stopniu tylko we wyższym bez wzmianki o niższym, trzeba koniecznie przed egzekucyą dyspensy, ponieważ jest nieważną, prosić o perinde valere.

Co się tyczy dyspensy w nierównym stopniu, zważyć jeszcze trzeba na to, że primarie udzielana ona bywa w dalszym stopniu. Tylko gdy bliższy stopień jest pierwszym, trzeba u Dataryi (to samo bezwątpienia powiedzieć trzeba o dyspensach udzielanych przez Penitencyaryą pro foro

externo, w których pierwszy stopień zachodzi, probabiliter o wszystkich przez Penitencyaryą pro foro interno udzielanych dyspensach) oprócz dalszego i ten pierwszy stopień, wedle postanowienia Piusa V, sub poena nullitatis podać. W dyspensach pro foro externo w nierównym stopniu, gdzie bliższy stopień nie jest pierwszym, brak wzmianki o bliższym stopniu nie czyni dyspensy wprawdzie nieważnéj, jednakowoż, jeśli możebna, prosić należy o literae declaratoriae, czy z dyspensy korzystać wolno (sc. quod distantia gradus propinquioris non obstet).

Pro foro interno prawdopodobnie, jak to zauważyliśmy, w każdym razie bliższy stopień sub poena nullitatis podany być powinien (cfr. Feije l. c. n. 703).

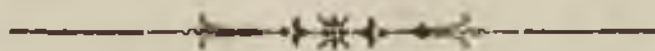
Pytając się o powód tych na pierwszy rzut oka szczególniejszych postanowień, to widocznie ścisłe trzymanie się zasady: indultorum verba prout sese exhibent sunt intelligenda, ma na zawsze zapobiedz prywatnemu rozszerzaniu dyspens, któreby nie miało końca. Możnaby np. w ten sam sposób dedukować, że impedimentum affinitatis polega niewątpliwie na mniéj blizkich stósunkach pomiędzy oblubieńcami aniżeli impediment. consanguinitatis, ztąd mogłaby błędnie poszukiwana dyspensa na pokrewieństwo być zastósowana do powinowatych.

Że daléj przy nierównym stopniu głównie na dalszy stopień się zważa, pokazuje się ztąd, że impedimentum ustępuje, skoro tylko jedna strona oddalona od wspólnego stipes w stopniu nie podpadającym pod prawo kościelne. Innemi słowy dalszy stopień rozstrzyga, albo jak kanoniści mówią: „gradus remotior trahit ad se propinquiorem.“ Tak pisze np. de Justis l. I cap. 2 n. 10: „Si potestas dispensandi sit restricta, ita ut possit dispensari in aliquo praeciso gradu v. gr. in tertio consanguinitatis vel affinitatis, non poterit in alio dispensari quamvis inferiori v. gr. in quarto ejusdem speciei, quamvis etiam dictus inferior conjunctus esset cum dicto superiori gradu, ut si esset v. gr. in tertio et quarto a communi stipite. Poterit tamen dispensari, si facultas dispensandi esset restricta ad solum tertium gradum et impedimentum esset secundi et tertii a communi stipite provenientium quia cum g. tertius sit mixtus et cum g. secundo conjunctus, intrat regula ut in gradibus mixtis et in linea inaequali semper dispensetur super solo remotiori, qui imbibit et trahit ad se proprinquiorem, nisi ille propinquior esset primus, circa quem emanavit specialiter motus proprius Pii V… Glossa zaś objaśnia napomkniętą w dekretałach Grzegorza IX (c. 9 X de consang. et affin. IV 14) zasadę: gradus remotior trahit ad se propinquiorem w następujący sposób: „quoto gradu remotior persona distat a communi parente, toto distat a quolibet alio descendente

per aliam lineam.“ Glossa więc uważa pokrewnych pobocznych jakoby we wspólnym stipes objętych i wnioskuje ztąd, ponieważ np. A w 5 stopniu od B pochodzi, jest ze wszystkimi pobocznymi pokrewnymi, którzy od B pochodzą, również w 5 stopniu spokrewniony, a więc także i z C, który może tylko w 2 stopniu od B pochodzi. Lecz tę zasadę możnaby widocznie i do bliższego stopnia zastósować i możnaby takiem samem prawem odwrotnie powiedzieć: Ponieważ C w 2 stopniu od wspólnego stipes B pochodzi, jest także ze wszystkimi w drugiéj linii od B pochodzącymi w 2 stopniu spokrewniony, a więc i z A. Objaśnienie zatem przez Glossę podane nie wystarcza. Powód, dla czego gradus remotior rozstrzyga, musi być inny. W jakikolwiek sposób uzasadniać to będziemy, faktem jest, że przy nierównym stopniu dyspensa udziela się od dalszego i tem się objaśnia dostatecznie nieważność dyspensy udzielonéj od bliższego stopnia.

Jeśli zaś bliższy stopień jest pierwszym (to samo prawdopodobnie ma znaczenie pro foro interno w innych mieszanych stopniach) przeszkoda uważa się za podwójną, a więc i podwójnéj dyspensy wymaga. Pisze o tem de Justis l. I c. 4 n. 126: „Id tamen est singulare, quod si oratores sint in primo et secundo ex communi stipite provenientibus consanguinitatis gradibus, uterque gradus constituit de per se impedimentum et propterea non dispensatur solum super secundo remotiori, nec dantur literae declaratoriae super primo, ut in aliis casibus fit, sed debet dispensari super utroque gradu sic dicendo, *quod impedimento primi ac etiam secundi consanguinitatis graduum hujusmodi ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis caeterisque contrariis nequaquam obstantibus*, *matrimonium inter sese publice* etc.

Z tego wynika, że petycye o dyspensy jak najstaranniéj winny być sformułowane.



Z pola prawa świeckiego:

ważny dla proboszczów wyrok sądów pruskich.

Proboszcz jako ususfructuarius nie potrzebuje opłacać kosztów powstałych z wybicia kanału przez jego rolą (Deichkassenbeiträge) z dochodów probostwa, lecz koszta te musi opłacać patron i parafia.

W nr. 26 t. z. *Justiz-Ministerialblatt für die preuss. Gesetz- und Rechtspflege* roczniku 1881 str. 141/46 znajdujemy ważny wyrok, z którego może skorzystać niejeden z księży Proboszczów naszych dyecezyi, których władze zmuszają do opłacania rocznie kosztów kanalizacyi, wybicia rowów przez łąki, na co, o ile nam wiadomo, niejeden narzeka. Wyrok ten brzmi:

W sprawie parafii w F., zastąpionéj przez kościelną radę parafialną, oskarżonéj, znów skarżącéj i stawiającéj wniosek o rewizyą, przeciw proboszczowi G. w F. skarżącemu, znów oskarżonemu i rewizyi poddanemu, uznał sąd rzeszy, czwarty senat cywilny, na posiedzeniu z 7 października 1880 za słuszne: zatwierdzić wyrok królewskiego sądu nadziemiańskiego w M. z 19 kwietnia 1880 r. i oskarżoną, która stawiła wniosek o rewizyą, wskazać na koszta instancyi rewizyjnéj.

Z prawa.

Powody.

Ze skarżącego, który jest proboszczem oskarżonéj parafii, zostały ściągnięte w drodze administracyjnéj składki podatku kanałowego (Deichkassenbeiträge) rozpisane na grunta proboszczowskie na r. 1878. Tenże uważa oskarżoną za zobowiązaną do ich ponoszenia i stawił dla tego wniosek, aby ją osądzić na ich zwrot (razem z kosztami egzekucyjnemi 350 ℳ 24 ₰). Oskarżona nietylko postawiła wniosek o oddalenie skarżącego ze skargą, ale wniosła znów skarżąc, aby skarżącego jako użytkownika ról proboszczowskich wskazać na ponoszenie podatków kanałowych i ciężarów.

Sąd nadziemiański w M. osądził oskarżoną wedle wniosku skarg i oddalił ją z jéj wnioskiem. Przeciw całéj treści tego wyroku założyła oskarżona rewizyą.

Podług § 13 statutu tutaj zobowięzującego spółki kanalizacyjnéj malborgskich łąk z 23 maja 1870 r. ciąży obowiązek ponoszenia tych składek jako ciężar rzeczowy na gruntach i nie może być abluowany i musi być uważany na równi z publicznemi ciężarami. Dla tego na mocy § 87 cz. I tyt. 21 powszechnego prawa krajowego powinien użytkownik ponosić te podatki i to na podstawie § 135 w połączeniu z § 47 tego samego tytułu.

Podług § 778 części II tyt. 11 powszechnego prawa krajowego przysługuje proboszczowi użytek z ról proboszczowskich; jest jednak pytanie, czy ogólna zasada, że użytkujący ma obowiązek opłacania podatku kanałowego odnosi się i do proboszcza? a przy odpowiedzi na to pytanie chodzi o to: czy użytkowanie proboszcza ma być uważane jako species użytkowania, o którem mowa w 21 tytule, w tym rodzaju, że reguły tego tytułu o tyle mają swój walor, o ile nie są przez przepisy 11 tytułu II części wyraźnie zmienione? albo, czy wspomniany 11 tytuł stawia użytkowanie proboszcza jako właściwy instytut prawny tak, że ogólne reguły tytułu 21 o tyle mają znaczenie, o ile wyraźnie na nie wskazano (jak się stało w §§ 799, 823, 831) albo tylko o tyle, o ile nie stoją w sprzeczności z właściwem stanowiskiem proboszcza?

Wyrok rewizyjny tajnego trybunału wyższego z 22 sierpnia 1801 uznał, że przepisy 21 tytułu, szczególniéj § 135 można odnieść do użytkowania proboszcza; przychodzi jednak do tego rezultatu, że nie proboszcz, lecz (w braku wystarczającego kościelnego majątku) parafianie i patron mają ponosić koszta utrzymania grobli na rolach proboszczowskich. Dochodzi on zaś do tego wniosku z tego głównie, że proboszcz jako mający użytkowanie spoczywające na tytule obciążonym i jemu jako pars salarii przekazane nie potrzebuje utrzymywać budynków proboszczowskich; do tego są raczéj (w braku wystarczającego majątku kościelnego) patron i parafianie zobowiązani, i że podług tyt. 21 części I § 135 powszech. prawa kraj. odnosi się do grobli to samo, co o budynkach rozporządzono.

Decyzya ta, która przez długie lata stanowiła normę dla rozporządzeń prowincyonalnych władz administracyjnych (porównaj przedewszystkiem przedrukowane w Kletke'go *Deichwesen des preuss. Staats* pag. 28 ministeryalne rozporządzenia z lat 1857 do 1866), została tymczasem wyrokami wyższego trybunału z 30 listopada 1860 i 20 kwietnia 1863 zniesiona.

Tam czytamy, że z części I tyt. 21 § 135 powsz. prawa krajowego nie wynika, iżby i przy rozstrzygnięciu kwestyi, czy ciężar kanałowy ponosi patron albo parafia resp. proboszcz, groble stały na równéj linii

z budynkami; że raczéj obowiązki patrona można tylko z części II tyt. 11 powsz. prawa krajowego wywodzić. Po nad obowiązek tam mu nałożony nie potrzebuje on płacić na utrzymanie budynków proboszczowskich i kościelnych, ponosić ciężarów ziemi proboszczowskiéj, bo te nie na nim, ale na społeczności kościelnéj właściwie ciążą.

To przyjął też czwarty senat cywilny sądu rzeszy we wyroku z 13 maja 1880 w sprawie Tommsena naprzeciw fiskusowi.

Ale jeżeli podług tego nie można przyjąć powodu, dla którego wyrok przytoczony z 1809 r. uznaje, że proboszcz nie ma obowiązku utrzymywania grobli na rolach proboszczowskich, to jednak wynika to z innego powodu, że użytkowanie proboszcza ma tak wybitne, na stanowisku proboszcza polegające właściwości, że do nich nie można bez wszystkiego zastósować zasad ogólnych do użytkowania się odnoszących a przytoczonych w części I tyt. 11 powsz. prawa kraj.. lecz tylko o tyle, o ile one nie sprzeciwiają się tym właściwościom. W całym szeregu punktów liczyła się część II tyt. 11 z temi właściwościami, postawiwszy wyraźne granice, tak w postanowieniu o użytkowaniu budynków mieszkalnych (§ 782) i boru proboszczowskiego (§ 804 i nast.), jak w stósunku do następcy w urzędzie (§ 800 nast. § 822 nast.), w końcu użytkowania (§ 833 nast.), a szczególniéj w postanowieniach odnoszących się do utrzymywania budynków proboszczowskich (§ 784 nast.). W § 789 postanowiono jako regułę dla podziału ciężaru budowy budynków proboszczowskich zasady o podziale ciężaru budowy kościoła, ale te nie mają nic wspólnego z użytkowaniem, lecz owszem spoczywają pod wielu względami na powodach ogółu się dotyczących. Przyczyna tego ostatniego najważniejszego zboczenia użytkowania probostwa od użytkowania w ogóle, spoczywa oczywiście w tem, że proboszcza, któremu (jak podnosi powyżéj przytoczony wyrok rewizyjny z 1809 roku) jest przekazane użytkowanie na mocy tytułu obciążonego i jako część jego urzędowych dochodów, nie można było w żaden sposób obciążać obowiązkami bardzo daleko sięgającemi, które ma zwyczajny użytkownik podług części II tyt. 21 § 47 nast. ze względu na budynki. Z tego dobrze obmyślanego powodu zostały mu ze względu na utrzymanie budynków w części II tyt. 11 § 784 do 787, 798 tylko mierne, szczególnemu jego stósunkowi do parafii odpowiednie obowiązki nałożone.

Z takiego więc wyraźnego uregulowania użytkowania z probostwa ze względu na pewną liczbę przedmiotów nie można wnosić, żeby prawodawca chciał był zboczenia z użytkowania ograniczyć na te przedmioty; lecz raczéj z ważności tych właściwości trzeba wnioskować, że

ogólnych tych przepisów tam zastósować nie można, gdzieby one się sprzeciwiały stanowisku proboszcza, a to trzeba przyjąć przy ciężarach kanałowych, które często nieobliczenie są wysokie, tak że pociągnięcie proboszcza do nich sprzeciwiałoby się konieczności dania proboszczowi przez probostwo stale zabezpieczonego utrzymania.

Ale i z téj okoliczności, że okazała się potrzeba na kilku miejscach części II tyt. 11 (§§ 823, 831) odniesienia się wyraźnego do części I tyt. 21, można poznać, że prawodawca nie chce ogólnych zasad o użytkowaniu uważać bez wszystkiego za normę przy użytkowaniu z probostwa. Nadto trzeba i to rozważyć, że w części II tyt. 11 § 784 utrzymanie płotów, ale nie utrzymanie grobli proboszczowi nałożone zostało, chociaż przecież wszystkie trzy przedmioty w części I tyt. 21 § 135 są zupełnie na równi postawione. Prawodawca byłby w § 784 i groble przytoczył, gdyby proboszcz miał je utrzymywać z własnych funduszów.

Jeżeli zatem skarżący jako proboszcz nie ma obowiązku płacić podatku kanałowego, to musi go opłacać tylko oskarżona, jako właścicielka gruntów proboszczowskich i jako zobowiązana do starania się o utrzymanie proboszcza (część II tyt. 11 § 164 powsz. prawa kraj.).

Z powyższemi wywodami zgadzają się zresztą także wyroki trybunału wyższego z 4 maja 1860 (*Minist. Blatt für die Verwaltung des Innern* 1862 pag. 112), z 30 listopada 1860 i 23 czerwca 1873.

Ponieważ wedle tego trzeba było zatwierdzić wyrok zaczepiony, dla tego ponosi koszta rewizyi podług § 10 tyt. 23 ordynacyi procesowéj strona, która wniosła o rewizyą.

Uwagi i wskazówki pastoralne.

Kilka wskazówek dla spowiedników w sprawie majątku dzieci.

W konfesyonale musi nieraz spowiednik rozstrzygać i rozwięzywać wątpliwości nasuwające się w kwestyi o moje i twoje w stósunku dzieci do rodziców i nieraz pod tym względem wikła się w trudnościach; dla tego, idąc za jednym z nowszych moralistów, podajemy ogólne reguły, odnoszące się do naszéj kwestyi, a oparte w części na prawie rzymskiem, w części na zgadzającem się z nim pruskiem powszechnem prawie krajowem. Jest to zasadą, 1) że wszystko to, co syn niepełnoletni, nie wypuszczony jeszcze z ojcowskiéj opieki w domu ojco-

wskim albo w interesie ojca (handlu, sztuce, rzemiośle) z nim współpracując zarabia, jest własnością ojca, ponieważ syn nie pracował dla siebie, lecz dla ojca. Przy tem rozumie się to samo z siebie, że ojciec ma z swéj strony obowiązek utrzymać syna odpowiednio do swego stanu. 2) Wszystko, co syn pełnoletni, czy jest już wypuszczony z ojcowskiéj opieki, albo czy też może się domagać tego wypuszczenia, zarabia w domu lub w interesie ojca wespół z nim pracując, jest własnością ojca, gdyż syn nie pracuje tu w swojem lecz w ojca imieniu i z polecenia ojca. Ojciec więc ma prawo do owoców pracy syna, a syn ma za to prawo do tego, aby go ojciec utrzymał jak stan wymaga. Czy zaś ojciec obok utrzymania chce mu dać jakieś wynagrodzenie, to już nie jest kwestyą prawa lecz przyzwoitości pewnéj i to zależy od zobopólnéj obojga ugody; mianowicie kiedy syn z pozwoleniem ojca sam sobie utworzył gniazdo rodzinne, a pracuje daléj w interesie ojca. W praktyce jednakże nie łatwe jest rozstrzygnięcie w każdym pojedyńczym przypadku, czy dzieci przez przywłaszczenie sobie pewnéj części zysku albo przez zatrzymanie sobie zarobku pozyskanego przez pilność szczególniejszą grzeszą przeciw sprawiedliwosci i stają się winne restytucyi. Trzeba tu przedewszystkiem uwzględnić: a) położenie rodziców, czy przez to przywlaszczenie popadają w nędzę, ponoszą wielkie szkody na majątku; b) położenie dzieci, czy te potajemne przeniewierzania się sprowadzają niebezpieczeństwa dla ich moralności, nęcą do wybryków i nadużyć; c) ich wiek, gdyż syn pełnoletni pracujący dla rodziców, może mieć prawo do nagrody za tę pracę swoją, nie wykraczając przeciw sprawiedliwości; d) pracę dzieci. Jeżeli ta praca jest nadzwyczajna, że syn, albo ze względu na położenie swoje nie ma obowiązku pracować, albo więcéj pracuje i zarabia aniżeli rodzeństwo jego, natenczas może żądać słusznie osobnego wynagrodzenia, gdyż rodzicom nie wolno syna niżéj stawiać od zwyczajnych sług i robotników. Nadzwyczajne jednakże to wynagrodzenie nie powinno przekraczać słusznéj miary, ale powinno z uwzględnieniem danego synowi utrzymania stać w sprawiedliwym stosunku do owocu jego pracy. Podwójnie jednak np. zaraz po pracy i przez szczególniejsze odznaczenie w testamencie nie wolno go wynagradzać, gdyżby przez to mogła być pokrzywdzona reszta rodzeństwa.

Na podstawie rozwiniętych tu zasad można rozstrzygnąć kwestyą, czy syn pracujący w warsztacie, gospodarstwie, handlu ojca, może sobie potajemnie przywłaszczyć zasługę, do któréj ma prawo. Teologowie rozchodzą się tu w zdaniach. Lessyusz i kilku innych twierdzą, że Laimann i Busenbaum uznają to za probabile i nie uważają, aby syn

musiał restytuować. Św. Alfons (IV, 488) mówi, że syn może żądać nagrody za pilność i pracę nadzwyczajną, a jeżeli nie chce tego uczynić ex reverentia paterna, może sobie potajemnie wynagrodzić. Molina, Sanchez i Lacroix przeczą temu. Schwane mówi, że prawa pozytywne nie przyznają tego prawa; dla tego nie powinien spowiednik zezwalać synowi na to, aby siebie potajemnie wynagradzał. Pruner przyznaje synowi z wielkiem tylko ograniczeniem, że może żądać wynagrodzenia, ale nie pozwala, aby kiedybądź miał sobie w tajemnicy płacić, bo, mówi on, „coby tylko dziecko dla ojca uczyniło, tó nigdy nie będzie mogło wyrównać długu w obec ojca zaciągniętego.“ To ma być także zdaniem Luga. Pruner powołuje się dalej na naukę Laimanna, że syn nie może mieć tak ścisłego prawa w obec ojca swego. Lehmkuhl idzie nawet daléj, kiedy mówi: „Filius majorennis.... mercede quidem vel retributione dignus est...“ i „aliquam retributionem sibi vindicare a filio ab injustitia immune esse potest, a) ratione aetatis, si filius majorennis est, quamquam nondum emancipatus, modo ne parentus ejus labore prorsus indigeant, b) ratione extraordinarii laboris etiam a filio minore praestiti.“

Tu chodzi głównie o to, 1) czy, jak Pruner i Laimann mówią, dziecko nie może mieć prawa w obec ojca i 2) czy „coby tylko dziecko dla ojca uczyniło, nigdy nie będzie mogło wyrównać długu w obec ojca zaciągniętego.“ Laimann tłomaczy pierwsze, że ojciec i dziecko są jedno, albo że dziecko jest tylko częścią ojca i dla tego nie może z nim stać na równi. Jednakże trzeba tu uwzględnić, że pod względem majątkowym ma dziecko w obec rodziców prawa, których rodzice wziąść mu nie mogą, boby się dopuścili niesprawiedliwości i dla tego też upada zasada Laimanna. Podług prawa rzymskiego jest to dziecka własnością, co sobie zarobi we wojnie albo w sprawowaniu urzędów publicznych i kościelnych, a ojciec ma tylko prawo opieki nad tem, dopóki dziecko jest małoletnie (peculium castrense i quasi castrense); nadto są dziecka własnością t. z. bona adventitia, to jest wszystko, co dziecko sobie zarobi w inny sposób, dopóki zostaje pod władzą ojcowską. Laimann zaprzecza tu oczywiście dziecku prawa do téj własności. — I drugie zdanie powyżéj przytoczone nie da się utrzymać, bo chociaż dziecko zawdzięcza rodzicom życie, wychowanie i nigdy tego pracą i pieniędzmi wyrównać nie może, to przecież nie może tu być mowy o jakichś pieniężnych obowiązkach, bo dziecko ma tylko obowiązki miłości i czci dla rodziców, obowiązek wspierania ich wedle możności, kiedy tego potrzeba; i wtenczas powinno ono dać im i bona adventitia i w ogóle z wszystkiego, co ma, dopóki nie sprzeciwiają się temu inne

obowiązki, jak np. względem własnych dzieci albo względy sprawiedliwości, jak np. względem wierzycieli. Zaś w pracy i przez pracę może dziecko dać więcéj rodzicom, aniżeli ich kosztowało pod względem pieniężnym. Miarą wysokości kosztów pieniężnych może być to, co kosztuje utrzymanie sieroty w podobnych okolicznościach, jeżeli obcy ludzie ją wychowują. Że na przykładzie to objaśnimy, cośmy powiedzieli: syn rzemieślnika albo małego gospodarza musi ze skończonym dwudziestym rokiem życia podjąć całe zajęcie ojca i całą pracę; ojciec jest słabowity, ale żyje aż do czterdziestego roku życia syna, a aż do tego czasu gospodarstwo i interes pozostają własnością ojca. Inne rodzeństwo opuściło tymczasem dom ojca i każde nabyło własne gospodarstwo, dom, handel. Jakże tu rozstrzygnąć przy podziale majątku? Ściśle rzecz biorąc nie ma syn prawa do większéj części majątku, aniżeli reszta rodzeństwa, a jednak godzi się, aby go rodzice uwzględnili przed resztą rodzeństwa, bo przez to nie wyrządzają im krzywdy. Syn też nie działałby niesprawiedliwie, gdyby za szczególniejsze swoje prace chciał sobie tajemnie wynagrodzić tyle, ileby na przykład był mógł sobie zaoszczędzić, gdyby u obcego przez ten czas był służył i pracował. Przez to nie wyrządziłby krzywdy swemu rodzeństwu. W przypadku, gdyby rodzice bez testamentu umarli, przyznałby i sąd zwykłą zasługę synowi od lat jego pełnoletności w przypuszczeniu, że reszta rodzeństwa już rychléj dom opuściła.

Pytanie tu jednak: czy syn może żądać prawnie, aby mu za cały czas jego pracy zapłacono, albo czy też musi na to pozwolić, aby mu tyle odciągniono, ile kosztował rodziców w młodości? Rodzice mieli obowiązek żywienia i wychowania dziecka, a dziecko ma obowiązek ex pietate wsparcia rodziców w potrzebie; ale żeby rodzice mieli prawo żądania zwrotu kosztów wychowania, to wielkie jest pytanie a bardzo wątpliwe. Gdyby tak bowiem być miało, natenczas mogliby rodzice żądać wynagrodzenia za to z wolnego majątku dzieci i ex bonis adventitiis; rodzeństwo jednak nigdy tego żądać nie może, jeżeli nie przyczyniło się do tyla do podniesienia majątku.

Chodzi tu także o to, jakie prawa mają rodzice do majątku, który dziecko nabywa w domu rodzicielskim przez pracę obcą zupełnie zwykłemu domowemu zajęciu? Jeżeli dziecko samodzielnie pracuje jako rzemieślnik, kupiec, natenczas należy to, co pozyskało w tym zawodzie, do dóbr wolnych, jak uczy prawo pruskie a do bona adventitia, jak uczy prawo powszechne. A że takie zajęcia mogą już tylko być w rękach ludzi pełnoletnich, dla tego oni sami mają prawo zupełne zarządzania tem, co zarobią. W razie potrzeby jednakże mają oni obowiązek dawania

z tego rodzicom, co im koniecznie jest potrzebne. Mogłoby tu jednakże jeszcze i to przychodzić pod rozwagę, czy rodzice nie dali synowi odpowiedniego kapitału na rozpoczęcie procederu, handlu i czy nie powinienby syn dzielić się zyskiem, gdyby rodzice tego żądali. Zdaje się jednak, że kapitał ten dany trzeba uważać raczéj za pożyczkę, którą syn co najwięcéj winienby oprocentować i zwrócić; dla tego zależy rozwiązanie kwestyi od warunków, jakie ojciec i syn wzajemnie między sobą umówili; a jeżeli ojciec dał synowi kapitał bez żadnéj umowy, natenczas może żądać tylko zwykłego w handlu procentu.

Jeżeli syn mieszkając w domu rodzicielskim, po za domem pracował, natenczas dopóki nie jest jeszcze pełnoletni a ojciec za niego kontrakt zawarł, należy zarobek, jak mówi Lehmkuhl, do tak zwanych w prawie rzymskiem bona profectitia tj. do takich dóbr, które dzieci zarabiają z majątku ojca, w interesie ojca, albo co im ktoś daruje ze względu na ojca, a to wszystko spada na ojca. Ojciec w każdym razie ma prawo rozporządzenia tem i odciągnięcia sobie z tego kosztów utrzymania. Kiedy zaś syn jest pełnoletni, należy wszystko do wolnego majątku syna, ale syn powinien płacić ojcu koszta utrzymania. W każdym razie, uwzględniając dzisiejsze stósunki, wychowanie, dążności młodzieży, można tylko radzić rodzicom, aby nie zrażali sobie dzieci wychodzących do pracy, ale dawali im i odzież potrzebną i pokarm lepszy ze względu na ich zasługi, aby nie odmawiali im rozrywek, by je tylko jak najdłużéj mogli trzymać przy sobie i nie pozbawiali się jak najdłuższego na dzieci wpływu.

Zasługi dziecka ze służby u obcych należą do t. zw. bona adventitia i zarząd ich i zużytkowanie, dopóki dziecko stoi pod władzą ojca tj. aż do jego pełnoletności, przysługuje ojcu. Wedle prawa pruskiego przysługuje ojcu tylko zarząd. Rodzice zatem mogą się tego domagać, aby dzieci małoletnie oddawały zasługę, ale muszą im ją zwrócić, kiedy dojdą do pełnoletności lub samodzielności. Jeżeli jednak rodzice są marnotrawni i jest słuszna obawa, że mogą stracić, albo jest obawa usprawiedliwiona, że zużyją zasługi dla drugich dzieci, natenczas mogą dzieci, jak się zdaje, zasługi dla siebie zatrzymać. W potrzebie muszą one wspierać rodziców i dopomagać im w wychowaniu młodszego rodzeństwa. W każdym przecież razie postępują sobie rodzice niesprawiedliwie i muszą restytuować, jeżeli odbierają dzieciom zasługę, zużywają ją niepotrzebnie dla siebie albo dla innych dzieci.

Kiedy chodzi o podział majątku pomiędzy dzieci, trzeba zastósować, co mówi św. Alfons: „insuper perpendendae sunt, quantum fieri potest, variae circumstantiae, in quibus versantur filius et ejus cohaere-

des, ut judicetur, quid aequalitas juris stricti requirat.“ Jeżeli w rodzinie jeden syn ma t. zw. bona profectitia, inny adventitia, albo może i peculium quasi castrense, innego zaś wychowanie więcéj kosztowało, to oczywiście powinno to przy podziale majątku być uwzględnione i w takim razie nie może być mowy o równym podziale. Również i to rodzice uwzględnić powinni, że odbierali od którego z dzieci wsparcie, chyba że je odbierali w wielkiéj potrzebie albo jako dar dobrowolny. Rodzice mogą nadto przy podziale majątku na to zważać, że starsze dzieci może lepiéj się już mają aniżeli rodzice i młodsze rodzeństwo, chociaż nie mają obowiązku tego uwzględnić, chyba żeby na ich wychowanie byli więcéj wydali. Jeżeli rodzice stósunkowo są zamożni, tak że dzieciom wiele więcéj zostawiają, aniżeli one im zarobiły, natenczas nie potrzebują przy podziale majątku zważać na to, co każde z nich zarobiło; ale dzieci powinny to między sobą rozrachować, jeżeli rodzice nie zrobili podziału majątku. Jeżeli zaś o to chodzi, czy dzieci mogą sobie tajemnie coś przywłaszczyć za usługi, upominają teologowie, aby kapłan w decyzyi przed czynem był surowy, boby inaczéj do lekkomyślności mógł popchnąć. Natomiast powinien rodziców upominać, ażeby dawali dzieciom to, co inni poważni i cnotliwi rodzice zwykle dają, gdyż przez to zapobiegną najpewniéj nierzetelności swych dzieci i oszczędzą im niejednéj w życiu pokusy.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

O spowiedzi dorocznéj i Komunii wielkanocnéj.

Na wspomnianych przez nas konferencyach rzymskich, odbytych w końcu roku przeszłego i na początku bieżącego, rozbierano różne kwestye odnoszące się do ***przykazań kościelnych.*** Na pierwszéj konferencyi dnia 21 listopada r. z. roztrząsano następujący przypadek, odnoszący się do przykazania kościelnego, nakazującego spowiadać się przynajmniéj raz do roku i Komunią św. około wielkiejnocy przyjmować:

Titius, licet alias in sacramentis poenitentiae et eucharistiae recipiendis satis sit frequens, ob domestica tamen infortunia variis implicitus negotiis et itineribus distentus a die paschatis anni proxime elapsi non amplius est confessus. Subsequenti paschate communionem peragere volens, discussa conscientia, plurium unice venialium recordatur; et insuper positive dubitat, num turpi adhaeserit cogitationi. Unde primo quidem in animo ei est, elicito contritionis actu, eucharistiam sumere; deinde ad melius se disponendum confessionem praemittit. Post aliquantum temporis in mentem

recurrit grave quoddam externum peccatum a se aliquot ante menses commissum et de quo in praecedenti confessione ne cogitaverat quidem. Mox haeret anceps, utrum ad annuae confessionis implendum praeceptum teneatur quam primum denuo confiteri. Ad omnem tamen conscientiae anxietatem deponendam aliam statim confessionem instituit. Qua expleta, sciendi causa et edocto prius de tota re confessario, ab eo humiliter petit, ut sequentibus dubiis respondere placeat.

1. Quinam annuae confessionis praecepto teneantur, et quomodo in hoc praecepto tempus sit computandum?

2. An ipse, conscius dumtaxat venialium et mortalis dubii, vi illius praecepti ad confessionem obligatus fuisset?

3. An confitendo tantum venialia et mortale dubium, omisso mortali cujus tunc conscientiam non habebat, illi praecepto satisfecerit?

4. Et si secus, an vi illius praecepti debuisset grave peccatum ex oblivione omissum quamprimum confiteri?

Owoż sprawozdanie z obrad nad temi kwestyami:

1. Przykazanie nakazujące spowiedź doroczną i Komunią wielkanocną opiera się na rozporządzeniu Soboru Laterańskiego, które brzmi: „Omnis utriusque sexus Christifidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata, saltem semel in anno, fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam propriis viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab hujusmodi perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu Ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura."

2. Aby podlegać przykazaniu dorocznéj spowiedzi, potrzeba i wystarcza, zdaniem wszystkich 1) być *fidelis* tj. być ochrzconym: chrzest jest bramą do innych Sakramentów i heretycy są podlegli prawom Kościoła; 2) mieć *annos discretionis*, to jest być zdolnym do popełnienia grzechu śmiertelnego. Ztąd dzieci zobowiązane są do spowiedzi dorocznéj, choć nie są jeszcze przypuszczone do Komunii św. Kiedy, w którym czasie roku należy spowiedź odprawić, nie jest przepisane; Sobór mówi *semel in anno*, nie określając tego bliżéj; tylko gdy chodzi o Komunią św., mówi Sobór *in Pascha*.

3. To są punkta, na które wszyscy się zgadzają, względem których nie ma sporu. Lecz owoż gdzie spór się zaczyna. Czy prawo spowiedzi dorocznéj jest ogólne, czy zobowięzuje wszystkich wiernych bez wyjątku, nawet tych, którzy mają tylko grzechy powszednie? Na to odpowiadano twierdząco, zwłaszcza przed Soborem Trydenckim i najpoważniejsi Doktorowie do tego zdania się przychylają. Tak Tomasz św. (in 4 dist. XVII quaest. 3 art. 1) pyta

się: *Utrum confessio sit necessaria ad salutem?* Otóż część odpowiedzi jego, odnosząca się do naszéj kwestyi: „Ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo, ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in concilio generali sub Innocentio III ut habetur *De poenit. et remiss.* cap. *Omnis utriusque sexus;* tum ut quilibet se peccatorem recognosceret, quia *omnes peccaverunt et egent gloria Dei:* tum ut cum majori reverentia ad eucharistiam accedat; tum ut Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat.“ Następnie stawia zarzut: „Aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.“ I na to odpowiada: „Dicendum quod ex vi Sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex Decretali praedicto non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia, quod patet ex hoc quod dicit, quod debet *omnia* peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest: et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia non tenetur ad confessionem venialium sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse, et hoc ei pro confessione reputatur.“

Gdyby ten ustęp był jedyny, w którym św. Tomasz mówi o naszéj kwestyi, możnaby twierdzić, że stanowczo wypowiedział swe zdanie, według którego *ex vi sacramenti* ci tylko zobowiązani są do spowiedzi, którzy popadli w grzech śmiertelny, lecz *ex institutione Ecclesiae seu ex capite* „Omnis utriusque sexus“ wszyscy bez wyjątku są zobowiązani. Jeśli wspomina opinią, która zadowalnia się żądaniem, aby wierny, mający tylko grzechy powszednie, przedstawił się własnemu kapłanowi, to nie jest jego zdanie, gdyż mówi *secundum quosdam.*

W innych ustępach nie przemawia św. Tomasz tak stanowczo. W Dist. XVI qu. 2 art. 2 zastanawia się, czy grzechy powszednie są materyą konieczną Sakr. Pokuty, odpowiada negatywnie i taką stawia sobie objekcyą: Praeceptum Ecclesiae est, ut homo semel in anno saltem confiteatur. Sed aliquis est qui non habet nisi venialia. Ergo tenetur illa confiteri. I tak się na tem rozwodzi: Dicendum quod in casu illo, propter praeceptum Ecclesiae, dicunt aliqui quod tenetur homo venialia confiteri. Alii vero dicunt quod sufficit quod se reprae-

sentet sacerdoti, et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim Ecclesiae est ad obligandum illos qui habent aliqua quae confiteri debeant: cadit enim sub praecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus: unde si alicui per gratiam collatum esset ut a peccato veniali immunis esset, sicut B. Virgini est collatum, non teneretur ad illud praeceptum. *Dicunt aliqui... aliqui dicunt.* Św. Tomasz nie oświadcza się za żadnem z tych rozwiązań, lecz przyjmuje każde z nich jako rozwięzujące zarzut.

W *Supplem.* qu. 8 art. 5 ad 4 doktor św. również nie oświadcza się stanowczo: mówi on o tym, co się spowiadal innemu kapłanowi a nie własnemu pasterzowi: Propter statutum Ecclesiae cap. Omnis utriusque sexus, de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solum venialia. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se a peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiae credere tenetur.

Można więc powiedzieć, że św. Tomasz albo uczył obowiązku spowiedzi dorocznéj, *ex vi praecepti Lateranensis,* ciążącym na tych, którzy tylko grzechy powszednie mają, albo przynajmniéj przyjmował bez trudności probabilitatem téj opinii. Czy sam tylko tak czynił? autorowie mówią, że i św. Bonawentura w ten sposób się wyrażał. Jeśli ci dwaj doktorowie w téj myśli przemawiali, nie dziw, że w ich ślady wielu innych poszło.

Billuart sądzi, że ta opinia utrzymać się nie da po Soborze Trydenckim i uniewinnia św. Tomasza za to, co pisał przed Soborem: *Resp.* S. Thomam sic loqui secundum probabilem tunc temporis, ante Tridentinum, aliquorum sententiam... (*De poenit.* dis. V art. 2). My sądzimy, że opinii téj Sobór Trydencki nie zwalczył, aby miała utracić swą probabilitas. Dowodem tego, że autorowie, jak Benedykt XIV i Fagnanus ją sobie przyswoili. Benedykt XIV w swych *Instit. Eccles.* XVIII n. 2 i 3 powtarza dystynkcyą św. Tomasza pomiędzy prawem boskiem, które zobowięzuje do spowiadania się grzeszników, co się poczuwają tylko do grzechu śmiertelnego, a prawem kościelnem albo prawem Soboru Lateraneńskiego, zobowięzującem wszystkich wiernych; Fagnanus zaś komentując cap. *Omnis utriusque sexus*, dodaje jeszcze tę racyą, że byłoby bardzo łatwo obejść przepis Lateraneński i wzbraniać się odprawić spowiedź doroczną. Do tych autorów doliczyć jeszcze można Ferrarisa (*Bibliotheca* V° *Confessio* n. 10).

4. Tymczasem opinia ogólniejsza pomiędzy autorami oświadcza, że

spowiedź doroczna nie jest obowiązkowa dla tego, który ma tylko grzechy powszednie. Wszyscy rozumują w ten sam sposób: „Ecclesia, praecipiendo confessionem, praecipit eam quae facienda est juxta Jesu Christi institutionem. Dominus autem non praecipit nisi confessionem mortalium, ut declaravit Tridentinum (sess. XIV cap. 5). Atque hoc ipsum deducitur ex allato textu *Omnis utriusque:* nam praecipiendo confessionem *omnium* peccatorum, certe intelligit confessionem mortalium tantum; quia certum est apud omnes, non esse obligationem confitendi omnia venialia (Marc n. 1685) — „Mens Concilii Lateranensis non fuit imponere novam obligationem confitendi peccata; sed ei quae praecepto divino jam erat imposita, determinandi certum tempus ultra quod non liceret differri confessionem, prout declarat Tridentinum sess. 14 cap. 5; atqui etc. (Schmalzgrueber in tit. *De poenit. et rem.* n. 16). — Dicendum est hoc praeceptum solum esse ecclesiasticum quoad determinationem temporis; nam in reliquis divinum praeceptum continet... Est clarum... ex Trid. (Suarez t. IV in 3 part. disp. 36 secl. 1 n. 5).

Ponieważ rozdział Soboru Tryd., na który się wszyscy autorowie powołują, jest zbyt długi, aby go tu w całości przytoczyć, ograniczamy się na jego streszczeniu. Z saméj instytucyi Sakram. Pokuty wywodzi Sobór: „institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam. Chr. P. wstępując do nieba, ustanawia kapłanów sędziami w swojem imieniu i zastępstwie, daje im władzę zwięzywania i rozwięzywania, odpuszczania i zatrzymywania, a oni nie mogliby tego czynić roztropnie, ani pokuty nakładać sprawiedliwie, gdyby nie znali grzechów *in specie ac sigillatim.* Ztąd pierwsza konsekwencya: penitenci muszą spowiadać się swych grzechów śmiertelnych, „quorum post diligentem sui discussionem, conscientiam habent, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima Decalogi praecepta...," co się tyczy grzechów powszednich, ponieważ przez nie nie traci się łaski Boskiéj i są częstsze „quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur..., taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt." Druga konsekwencya: odpowiedź publiczna tych grzechów może być dopuszczona, „in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiae offensae aedificationem;" lecz to nie wypływa z przykazania boskiego a prawo ludzkie nie może „consulte" nakazywać, ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda;" ztąd spowiedź sakramentalna tajemna zawsze była polecana i w używaniu w Kościele. Jest to więc

czystem oszczerstwem głosić ją jako przeciwną przykazaniom boskim i twierdzić, że jest wymysłem Ojców Soboru Lateraneńskiego: „Neque enim per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, ut Christifideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse intellexerat; sed ut praeceptum confessionis, saltem semel in anno, ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur: unde jam in universa Ecclesia, cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi, sacro illo et maxime acceptabili tempore Quadragesimae: quem morem haec sancta Synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum.“

Jak z tego poznać, bardzo okolicznie i pośrednio tekst ten stósuje się do naszéj kwestyi. Ma on na celu dowieść, że spowiedź sakramentalna tajemna nie jest wymysłem Soboru Lateraneńskiego: Sobór tylko postanowił, że wierni spowiadać się muszą; spowiedź bowiem jest z ustanowienia boskiego i wypływa z mocy odpuszczania lub zatrzymywania grzechów wyznawanych kapłanom, i jest konieczna z prawa boskiego *omnibus post baptismum in mortale lapsis*; postanowił tylko, że *praeceptum confessionis* spełnione być powinno przynajmniéj raz w rok *ab omnibus* et singulis. A więc mówią zwolennicy drugiéj opinii, jest nakaz spowiadania, ale ten nakaz odnosi się tylko do wiernych obciążonych grzechem śmietelnym, a ztąd ci tylko sami są zobowiązani do spowiedzi dorocznéj. Wcale nie, mogą odpowiedzieć ich przeciwnicy, stoi tam także *ut ab omnibus et singulis impleretur.* Sobór nie pyta się o to, że niektórzy wierni mogą mieć tylko grzechy powszednie, lecz nakazuje spowiadać się wszystkim.

5. Sobór Trydencki nie załatwia więc sporu a ztąd obie opinie pozostają probabiles. Jasnem też, że zwolennicy tych dwóch opinii są niezgodni w kwestyach drugorzędnych, których rozwiązanie zawisło od téj pierwszéj dyskusyi. O wiernym, który się spowiadał grzechów powszednich tylko, i który potem przypomina sobie grzech śmiertelny zapomniany, albo który w tym samym roku popada w grzech śmiertelny, zwolennicy opinii ogólnéj powiedzą, że nie dopełnił przepisu Lateraneńskiego i winien się spowiadać na nowo w roku; Benedykt XIV, Fagnanus, Ferraris przeczyć będą temu obowiązkowi, *ex vi praecepti Lateranensis, cui per confessionem satisfactum est.**) Taka sama kontrowersya znachodziłaby się co do wiernego, który znajdując się w położeniu przewidzianem przez teologią, gdzie jest dozwolonem nie spo-

*) Wszyscy przynajmniéj zgodzić się powinni na to, że spowiedź, choćby samych tylko grzechów powszednich, wystarcza, aby uniknąć kar zagrożonych w kanonie *Omnis utriusque sexus*; jest to uwaga, którą u mało autorów się spotyka.

wiadać się grzechu śmiertelnego, otrzymałby rozgrzeszenie wyznając tylko grzechy powszednie, albo grzechy śmiertelne już odpuszczone.

6. Czyż istnieje jeszcze także kontrowersya co do tego, jeśli wierny spowiadał się grzechów śmiertelnych wątpliwych i popada następnie w grzech śmiertelny pewny? Lehmkuhl nie sądzi: „Qui autem peccata non certa, sed dubia gravia confessus est, mówi on, legem *certo* implevit (Theol. mor. I n. 1209). I przytacza De Lugo i Lacroix zresztą słusznie, gdyż ci autorowie uczą tak. Lecz jest to błąd: kontrowersya istnieje. De Lugo, Lacroix i znaczna liczba autorów uczą, że jest obowiązkiem oskarżyć się na spowiedzi z grzechów śmiertelnych wątpliwych; nie mogą bez niekonsekwencyi zaprzeczać spowiedzi tych grzechów charakteru obowiązkowego, który ją czyni konieczną *semel in anno* i wystarczającą, aby wypełnić przepis lateraneński.[1]) Lecz znowu pewna liczba innych autorów, opierając się na Soborze Tryd., który się ogranicza na żądaniu od wiernych spowiedzi grzechów śmiertelnych *„quorum conscientiam habent“* oświadcza się w myśli przeciwnéj i przeczy obowiązkowi spowiadania się grzechów śmiertelnych wątpliwych.[2]) Grzechy te według nich pozostają jak grzechy powszednie materia libera Sakr. Pokuty, a ztąd kontrowersya poprzednia powinna tu znaleźć zastósowanie. Nie jest pewnem, czy wierny, nie mający na sumieniu jak tylko grzechy powszednie i śmiertelne wątpliwe, jest zobowiązany przepisem Lateraneńskim i tak samo niepewnem, czy spowiedź tych grzechów wystarcza do spełnienia przykazania. A zatem, aby być logicznym, teolog, który uczy z jednéj strony przeciwko św. Tomaszowi, Benedyktowi XIV, Fagnanowi, że spowiedź doroczna przepisana jest przez Sobór Lateraneński tym tylko, którzy mają do wyznania materiam necessariam, i kto z drugiéj strony sądzi z Markiem, Gurym itd., że grzechy śmiertelne wątpliwe nie są materyą konieczną Sakr. Pokuty, winien zniewalać do drugiéj spowiedzi wiernego, który, oskarżywszy się tylko z grzechów powszednich i śmiertelnych wątpliwych, popada w ciągu tegoż roku

---

[1]) Taka jest w istocie racya, jaką dają ci autorowie: „Hic vere implevit jam semel praeceptum Ecclesiae et Christi eodem anno; nam Christi praeceptum, licet non sit confitendi venialia, est tamen confitendi non solum peccata gravia certa, sed etiam dubia; illud ergo praeceptum impletum est confitendo ea peccata dubia quae tunc habebat“ (De Lugo *De sacr. Poenit.* disp. XV sect. 7 n. 169). Lacroix mówi tak samo wyraźnie: „Qui per annum saltem semel confessus est mortale dubium cum venialibus, satisfecit nec tenetur iterum confiteri, quamvis postea incidat in mortale certum; quia erat obligatio confitendi illud dubium: ergo posuit materiam praecepti“ (*De praec. conf.* lib. VI p. 2 n. 2041).

[2]) Vide Liguori n. 473 et seq.; Marc n. 1695; Gury n. 477, 478.

w grzech śmiertelny ciężki, albo sobie przypomni grzech śmiertelny pewny a nie wyznany.

7. Pozostaje jeszcze ostatnia kwestya do zbadania. Przepis Lateraneński zobowiązuje *semel in anno*; lecz kiedy się rozpoczyna i kończy ten rok? I pod tym względem nie są autorowie w zgodzie. Jedni sądzą, że to rok zwyczajny, przeciąg czasu od 1 stycznia do 31 grudnia; jest to, jak mówią, interpretacya najnaturalniejsza słowa „rok,“ quia annus absolute dictus communiter sic computatur (Salmant. *de Poenit.* cap. VII punct. 4, n. 38). Inni liczą od czasu jednéj Wielkanocy do drugiéj, „quia hic censetur annus ecclesiasticus et consuetudini Ecclesiae magis conformis“ (ibid.). Sobór Trydencki mówi o zwyczaju spowiadania się w czasie wielkanocnym, który zachwala, odnosząc jego początek do Soboru Lateraneńskiego, lecz Sobór mówi tylko o zwyczaju a nie o obowiązku.

Która z tych opinii ogólniejsza, to rzecz obojętna. O. Lehmkuhl nazywa pierwszą ogólniejszą: *communiter sic intelligitur;* Salmanticenses mówią tak samo o drugiéj i nazywają to *modus computandi communi Doctorum auctoritate receptus.* Obydwie opinie są probabiles. Lehmkuhl sądzi, że przyjęcie jednéj lub drugiéj nie pociąga za sobą praktycznie żadnéj konsekwencyi: „neque practice quidquam juvat computatio altera a Paschate usque ad Pascha.“ Zapewnie się myli; około Wielkanocy bowiem *ex more Tridentino approbato* wierni się zwykle spowiadają a zwłaszcza ci, którzy raz tylko do roku do spowiedzi chodzą. Jeśli rok rozciąga się od Wielkanocy do Wielkanocy, ten co się spowiadał wonczas tylko grzechów powszednich lub śmiertelnych wątpliwych, po swéj spowiedzi w nowy wchodzi rok, i nie jest obowiązany spowiadać się na nowo, gdy grzech ciężki popełni.

8. Mówimy: jeśli popełni grzech śmiertelny; gdyż kwestya byłaby inną, gdyby sobie przypomniał grzech śmiertelny popełniony w roku poprzednim a nie wyznany. Teolodzy stawiają pytanie, czy wierny, który zaniedbał *sive culpabiliter, sive inculpabiliter* spełnić *in anno* przepis Lateraneński, jest zobowiązany spowiadać się post annum elapsum. Wierny ten może być winny, gdy np. był zobowiązany do spowiedzi, mając grzechy śmiertelne na sumieniu, a nie spowiadał się wcale, albo świętokradzką spowiedź odprawił; nie jest winny gdy zapomniał *post diligens examen* oskarżyć się z grzechów śmiertelnych: lecz kwestya przez to się nie zmienia; pozostaje zawsze do rozstrzygnięcia wątpliwość: *An qui confessionem omisit, teneatur elapso anno confiteri?* Pomiędzy autorami jedni (i św. Liguori i Salmanticenses przytaczają na tę opinią św. Antonina, Soto, Toleta itd.) odpowiadają,

że obowiązek był przywiązany do roku i z jego upływem ustaje: „Licet adsit praeceptum divinum confitendi pluries in vita, nihilominus respectu confessionis annualis praeceptum est ecclesiasticum et hoc est addictum anno; quare eo transacto, cessat praeceptum.“ Lecz św. Liguori i Salmanticenses utrzymują z Gonetem, Suarezem, Nawarrem, Lugo, Laymanem, Vasquezem, że ten obowiązek nie ustaje: „Tum ob praeceptum divinum Ecclesiae determinationi relictum, et Ecclesia determinavit obligare saltem semel in anno..., tum ob praeceptum ecclesiasticum, quod impositum est ut quisque confiteatur saltem semel in anno, non ad finiendam, sed ad sollicitandam obligationem.“

9. Przytoczywszy opinie autora, przechodzimy do przypadku przedłożonego na konferencyi rzymskiéj, aby w świetle tych zdań próbować rozstrzygnięcia. Titius spowiada się na Wielkanoc, nie spowiadał się od czasu przeszłorocznéj Wielkanocy, oskarża się tylko z grzechów powszednich i jednego grzechu śmiertelnego wątpliwego, a nadto zapomina grzechu śmiertelnego pewnego. Do czego jest zobowiązany? Do niczego, jeśli się odwołamy na zdania św. Tomasza, św. Bonawentury, Fagnana, Benedykta XIV itd., gdyż uczynił zadość przepisowi Lateraneńskiemu przez spowiedź grzechów powszednich. Również do niczego, jeśli się weźmie za przewodników, pomiędzy zwolennikami opinii przeciwnéj, De Lugo, Lacroix, O. Lehmkuhla i innych: prawdą jest, że spowiedź grzechów powszednich nie wystarcza, lecz grzechy śmiertelne wątpliwe są materyą necessaria Sakr. Pokuty i przepis Lateraneński został spełniony.

Zobowiązany jest do spowiadania się na nowo, jeśli się idzie za zdaniem tych, co w grzechach śmiertelnych wątpliwych widzą tylko materiam liberam: gdyż Titius miał grzech śmiertelny pewny do wyznania, a więc był zobowiązany do przepisu Lateraneńskiego i nie spełnił go. Lecz i tu dwojaka opinia: ci co słowa *in anno* biorą w znaczenia naturalnem od 1 stycznia do 31 grudnia dają Tycyuszowi czas do 31 grudnia dla zadosyćuczynienia przepisowi; ci co liczą od Wielkiejnocy do Wielkiejnocy uważają, że obowiązany jest *sub gravi* do spowiadania się *quam primum.*

W praktyce Tycyusz uczynił sam ze siebie wszystko, co było potrzebne, aby zadowolnić i największych rygorystów, lecz gdyby Tycyusz nie był dobrym chrześcianinem, rzeczby nie była poszła tak gładko. Co do nas, mówi *Nouvelle Revue théologique*, która to sprawozdanie podaje, nie wahalibyśmy się w podobnym przypadku korzystać z probabilizmu i stosować się do zasady: *non est imponenda obligatio nisi de ea certo constet* albo do zasady: *lex dubia non obligat* i w obec

tak różnych opinii nie zobowięzywalibyśmy go do ponownéj spowiedzi. Rozumiemy to w najobszerniejszym sensie; w obec tak przeciwnych interpretacyi i konsekwencyi tak trudnych do przeprowadzenia w praktyce, sądzimy, że najrozsądniejszem byłoby: 1) Z opinią ogólną i Soborem Trydenckim utrzymywać, że przepis Lateraneński dodaje do przykazania boskiego oznaczenie tylko czasu, w którym spowiedź ma się odbyć; że skutkiem tego pozostawia grzechy powszednie materyą libera Sakramentu i nie zobowięzuje do spowiedzi tego, który nie ma innych grzechów. 2) Jeśli jednak wierny, nie mający innych grzechów jak powszednie, spowiada się, zwłaszcza w czasie wielkanocnym, idąc za zwyczajem przez Sobór Trydencki zachwalonym, powiedzielibyśmy stósownie do opinii św. Tomasza, Fagnana, Benedykta XIV, że wierny ten zastósował się do życzenia Soboru t. j. odbył spowiedź ważną jak ją mógł odbyć i nie powinien być zobowięzywany do ponownéj spowiedzi, tak samo jak jest wolny od kar nałożonych przez kanon *Omnis utriusque sexus.*

Czy na mocy delegacyi telegrafem przesłanéj można ważnie asystować przy ślubie?

Pisze o tem *Linz. Quart. Schrift* 1888 str. 136. Ogólne jest zdanie pomiędzy proboszczami, że delegacya telegraficzna nie wystarcza, gdyż kanoniści domagają się wyraźnie delegacyi oretenus vel scriptis, a tem nie jest delegacya telegraficzna, która oszukaństwa nie wyklucza. W kolońskiéj dyecezyi uważają jednak w praktyce tego rodzaju delegacyą za ważną, gdyż do ważnéj delegacyi wystarcza, gdy delegujący w jakikolwiek sposób wolę swoją do delegowania objawia i delegowany we właściwym czasie, t. j. przed kopulacyą o tem się dowie. W jaki sposób to uwiadomienie ma nastąpić, prawnie nie jest bliżéj określone, a więc do woli każdego pozostawione. Wyrażenia „oretenus vel scriptis" nie są ekskluzywne, lecz rozumieć je należy jako podane na przykład. Bezwątpienia można ważnie signis delegować, a nawet delegatio tacita od jednych ogólnie, od drugich pod pewnemi warunkami jako valida bywa uważana. „Oszukać" można także przez piśmienną delegacyą; niezawodnie piśmienna delegacya daje najwięcéj rękojmi przeciwko wszelakiego rodzaju błędom i omyłkom a zwłaszcza najlepszym dowodem, gdyby późniéj powstać miały jakie wątpliwości co do ważności małżeństwa. Z tego jednak nie wypływa, aby inne rodzaje delegacyi były nieważnemi, tylko że piśmiennéj dawać należy pierwszeństwo przed innemi. W przypadku gwałtownym można posłużyć się niewątpliwie telegrafem lub telefonem.

Czy w Suffragiach opuszczać należy komemoracyą o ś. Piotrze i Pawle, gdy się odmawia officium votivum o ŚŚ. Apostołach?

Odp. Pytanie to, na które liturgiści niezgodnie odpowiadali, przedłożone zostało niedawno redaktorom *Ephemerides liturgicae.* Pismo to odpowiada negative i za powód podaje, że officium ŚŚ. Apostołów obejmuje tylko ogólnie św. Piotra i Pawła, podczas gdy suffragium jest specyalne: „Ratio omittendi aliquod ex praescriptis suffragiis, ne eadem bis commemoratio fiat, quod in casu non comprobatur. Nam officium est de omnibus Apostolis, inter quos solum *generaliter* computantur etiam SS. Petrus et Paulus; et suffragium est speciale de his Apostolorum principibus, ut proinde non comprobetur bis in idem.“ Pismo to przytacza na uzasadnienie swéj odpowiedzi deklaracyą św. Kongregacyi Obrzędów z 10 czerwca 1690 *in una Ord. min. Observantiae s. Francisci,* która rozstrzyga podobny przypadek. Zapytywano się jéj, czy Franciszkanie są obowiązani komemorować Świętego tytularnego ich kościoła, gdy ten Święty należy do ich zakonu a ztąd objęty jest w komemoracyi ogólnéj wszystkich Świętych Zakonu: „De s. Patrono seu Titulari ecclesiae,“ odpowiedziała Kongregacya św.: facienda est *specialis commemoratio...* omisso ejus nomine in commemoratione omnium Sanctorum Ordinis.

Czy w dzień pogrzebu można odprawić podczas wigilii Mszą ś. cichą w czarnym kolorze, gdy w tym dniu przypada święto duplex lub wyższe?

Odp. Św. Kongregacya Obrzędów tak na to odpowiada: „Missae privatae de Requiem etiam corpore praesente et insepulto, dici non possunt diebus, quibus fit de officio duplici, vel aliis a Rubrica exceptis; et quaecumque consuetudo in contrarium abusus esse declaratur“ (S. R. C. in una Tertii Ord. Carmelit. Excalceatorum Provinciae Poloniae ad 12, 29 januar. 1752 — Gardellini n. 4223). Autorowie uczą tak samo. De Herdt stawia pytanie: „Quot missae in exequiis, diebus quibus prohibentur missae privatae de Requiem, in nigris celebrari possunt?“ i odpowiada: „Unica tantum. Missae privatae, in ecclesia in qua fit officium duplex vel aequivalens, occasione exequiarum nullatenus de Requiem celebrari possunt, sed celebrari debent de festo currente“ (*Sacrae Liturg. Praxis* t. 1 n. 57).

O Mszach żałobnych w kaplicach prywatnych. Na jednéj z konferencyi liturgicznych postawiono, z powodu zwyczaju we Włoszech i innych krajach praktykowanego, odprawiania Mszy żałobnych przy

trumnach dostojniejszych osób zmarłych w ich pokojach prywatnych, urządzonych na prędce na kaplice, chociaż osoby te na kaplicę prywatną nigdy przywileju nie miały, do rozstrzygnięcia kwestye następujące:

1. Czy od pierwszych wieków Kościoła był zwyczaj odprawiania Mszy św. w prywatnych kaplicach i za czyjem upoważnieniem?

2. Czy biskupi po Soborze Tryd. mają moc udzielania podobnego przywileju?

3. Czy zwyczaj taki można utrzymać, czy go potępić należy?

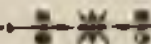
Odpowiedziano na to:

ad 1. Sancta sancte tractentur oportet, ideoque sacriori agantur loco. Hinc ab ipsis incunabulis existere ecclesiae, quas *Memorias*, *Martyria*, *Titulos*, *Domos Dei* communiter appellabant, id est, separata a communiori usu vel domorum cubicula vel hypogeorum antra, sacris fidelium conventibus divinique cultus functionibus destinata, et peculiaribus ritibus consecrata. Multo magis pace Ecclesiae reddita, Pontifices exemplo primum, postmodum lege statuerunt ut nonnisi in templis publicis celebraretur, ad id specialius consecratis (cfr. Gatticus *de Orat. domest.* cap. 4 n. 7). Attamen „quocunque tempore, juxta providam Pastorum curam, permissa leguntur sacrificia domestica, non tantum semel aut iterum ob occurrentes necessitates, verum etiam frequenter ad spirituale solamen illorum, qui Oratoria ad hunc finem in propriis domibus erigebantur“ (Gatticus ibid. n. 91). Id autem non ad sacerdotum placitum sed de Superiorum consensu fiebat; si quidem et ipsa laicorum Oratoria privata ab episcopo consecrari tunc temporis debebant, et S. Gregorius Papa communiter missas in iis facere prohibet sacerdotibus, nisi ab Episcopis missi essent. Quae disciplina saeculo IX mutationem subiit in Occidente, quatenus non jam consecratio, sed sola Episcopi approbatio requisita fuit. Hinc paulatim crevit Oratoriorum numerus ita ut saeculo XI frequentissima fuerint, non reclamantibus Episcopis (Gatticus cap. XII).

ad 2. Sobór Tryd. zakazując Ordynaryuszom pozwalać na odprawianie Mszy św. „privatis in domibus atque omnino extra Ecclesiam, et ad divinum tantum cultum dedicata Oratoria, ab iisdem Ordinariis designanda et visitanda“ i to mimo wszelkich przywilejów, egzempcyi i zwyczajów przeciwnych, odjął Ordynaryuszom władzę do upoważniania odprawiania Mszy św. w kaplicach prywatnych. „Licentia quae ab ipsis daretur, powiada Benedykt XIV, neutiquam stare potest cum praecepto a Concilio imposito, ne id permittere debeant.“ W téj myśli też wydawała zawsze Kongregacya św. Soboru swe decyzye: „Non licere ulli Episcopo hujusmodi licentias concedere, ne pro actu quidem transeunte;

hanc facultatem esse soli Romano Pontifici reservatam" (S. C. C. 27 maji 1617, 23 jan. 1847). Jeden tylko wyjątek z téj reguły ogólnéj uznaje Kongregacya Soboru: Propositum enim cum ipsi fuisset dubium: an Episcopus possit, justa interveniente causa facultatem concedere celebrandi in oratoriis privatis? respondit: Negative, nisi tamen magnae et urgentes adsint causae, et per modum actus tantum (in Calat. 7 julii 1855 et 20 decembr. 1856). Deklaracye te Kongregacyi potwierdzali Papieże. Na rozkaz Pawła V Kongregacya św. wystósowała do wszystkich ordynaryuszów encyklikę, w któréj im przypomina reguły Soboru Tryd.: „Tametsi s. Cardinalium Congregatio Con. Trid. interp., optimis innixa rationibus saepissime responderit celebrandi licentias in privatis oratoriis nonnisi a Sede Apostolica esse concedendas... Illmi Patres... Sanctissimi Domini jussu significandum duxerunt facultatem hujusmodi licentias dandi ipsius Concilii decreto unicuique ademptam esse, solique Beatissimo Romano Pontifici esse reservatam." W tymże liście daléj zaleca się Ordynaryuszom „ut se ab illis utcumque concedendis abstinerent, ac si quas alias quoquo modo quam ab ipso Summo Pontifice concessas reperiissent, nullas atque irritas esse quamprimum decernerent, enixeque curarent ne ulla illorum ratio imposterum haberetur."

ad 3. W zwyczaju, o którym tutaj mowa, wszystko jest nadużyciem. Przygotowuje się pokój na kaplicę domową, to nie jest właściwie kaplica, tylko altaria portatelia, do czego tylko biskupi i kardynałowie i to jeszcze pod pewnemi warunkami mają prawo. Kaplica prywatna raz urządzona nie może być na drugi dzień zniesiona. Nadużyciem także, gdy więcéj Mszy się odprawia, gdyż w kaplicy prywatnéj wolno tylko jednę Mszą odprawić; presentia corporis nadto nie upoważnia do kilku Mszy żałobnych czytanych w duplex. Nie zachodzi też tu *magna et urgens causa*, dla którychby biskup mógł dać upoważnienie do odprawienia Mszy św.



Wiadomości literackie.

Die Unterscheidung der Geister zu eigener und fremder Seelenführung. Ein Handbuch für alle Seelenführer von P. J. Scaramelli. Nebst einem Auszuge aus dem Buche des Cardinals Johann Bona über die Unterscheidung der Geister. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage von P. Bernard Maria Lierheimer O. S. B. Regensburg bei Manz 1888.

Słynne dzieło Scaramellego obrobił na nowo znakomicie O. dr. Lierheimer. Pasterzom dusz i spowiednikom studyum téj książki wielce może być pożyteczne. Jest tam bowiem jasne i doskonałe pouczenie o najważniejszym punkcie kierownictwa dusz.

Christliche Schule der Weissheit oder Aussprüche und Erklärungen der Heiligen und anderer vorzüglicher Geisteslehrer der katholischen Kirche über verschiedene Gegenstände des geistlichen Lebens. Alphabetisch geordnet und mit einem ausführlichen Wort — und Sachregister versehen. Ein Handbuch für Beichtväter, Prediger und Religionslehrer. Bearbeitet und herausgegeben von A. K o t t e, Priester der Dioecese Munster. Kempten bei Kösel 1888.

Dla teologów i kapłanów w pasterstwie dusz zatrudnionych studyum Ojców św. wielce jest pożyteczne i prawie niezbędne. Dzieła tych prawdziwie wielkich i uczonych mężów są płodem najgorętszéj miłości do Boga i jego św. Kościoła, owiane strumieniami łaski Ducha św. i w praktyce wypróbowane przez życie Świętych, którzy w nich drogę do nieba znajdywali. Dla tego Kościół od dawna wielką im wartość przyznawał i są one do dziś miarą, według któréj nowsze dzieła o wierze i religijnem życiu oceniane bywają. Wszystkim jednak trudno a niekiedy i niemożebnie wszystkie dzieła Ojców ś. przestudyować; studyum jednego nauczyciela kościelnego stanowić może zadanie całego życia. Usiłowano dla tego często wyrzeczenia Ojców św. i wielkich nauczycieli kościelnych systematycznie zbierać i układać, aby w ten sposób kaznodziejom i katechetom ułatwić przystęp do tych skarbów duchowych Kościoła. Ponieważ zbiory takie często wydawano, dowodzi to ich wielkiego pożytku. *Die Schule der christlichen Wahrheit* jest takiem nowem wydaniem wyrzeczeń Ojców św. i nauczycieli Kościoła, podaje nauki i prawdy wiekuiste, jakie od pierwszych wieków Kościoła aż do dni naszych przez pobożnych i uczonych mężów dla użytku kapłanów i wiernych głoszone były. Zasługa wydawcy polega na tem, że dawniejsze zbiory uzupełnić i wyrzeczenia według materyi przejrzyście uporządkować usiłował. W alfabetycznym porządku (od Abgestorbenheit do Zurechtweisung) zebranych tu jest 11 tysięcy cytatów, wyrzeczeń około 100 Świętych i 50 wielkich nauczycieli Kościoła św. Do ułożenia tego zbioru posługiwał się wydawca około 100 dziełami różnych autorów. Można ztąd poznać bogactwo i obfitość treści. Autor znany już w piśmiennictwie kościelnem z różnych dzieł ascetycznych, pracował długie lata nad zebraniem i uporządkowaniem materyału, by stworzyć prawdziwą kopalnią wzniosłych myśli i pojęć, chrześciańskich nauk i prawd i poddać pasterzom dusz i katechetom podręcznik, w którymby na każdą materyą do nauk, kazań, katechez znaleźli każdéj chwili odnośne wyrzeczenia i zdania Ojców Kościoła. Książka ta wychodzi poszytami, których ma być 22—23, każdy poszyt po 6 arkuszy druku.

Die Residenzpflicht der Pfarrer, Curaten u. aller, welche ein mit der Cura animarum verbundenes Benefiz inne haben. Eine canonistische Abhandlung von Dr. F. J. Heim, Domprobst in Augsburg. Augsburg 1888 8⁰ 156 str. 1,80 ℳ

Obowiązek rezydencyi proboszczom i wszystkim duchownym, co in cura animarum pracują, nałożył Kościół w różnych przepisach i dekretach władz kościelnych i soborów. Przedewszystkiem Sobór Tryd. kilkakrotnie i z wielkim naciskiem ten obowiązek przypomina. Obecnie naukowe i praktyczne przedstawienie tego obowiązku rezydencyi w obec tak licznych uchybień bardzo na czasie. Autor nietylko pracę swą oparł na najlepszych i najpoważniejszych pracach kanonistów, ale pracując długie lata w dyecezyi, podaje z doświadczenia dużo praktycznych wskazówek.

Wspominaliśmy już dawniéj o wydaniu pośmiertnem kazań popularnego kaznodziei Müllera. Obecnie wyszedł trzeci tom tych kazań, zawierający *Marien-predigten*. Brixen. Weger. *M.* 2,40.

Exempel-Lexicon für Prediger und Katecheten begründet von P. A. Scherer, Benedictiner von Fiecht, fortgeführt von Conventualen dieses Stiftes. Innsbruck. Wagner IV Bd. 1885—1888. 720 S. und Sachregister 80 S. p. compl. *M.* 25.

Obszerne to dzieło o 265 arkuszach, rozpoczęte w r. 1871, teraz dopiero dzięki energii O. Antoniego Witschwenter, który po śmierci Scherera obydwa ostatnie tomy opracował, wyszło zupełne z pod prasy. Scherer uchodzi jako powaga na polu homiletycznem i dla tego prasa katolicka wita z radością obydwa jego dzieła: powyżéj wspomnione, które dokończył jego długoletni współpracownik O. Witschwenter, a drugie dzieło *Bibliothek für Prediger*, na nowo w poszytach Herder we Fryburgu badeńskim wydaje. W tomie ostatnim *Exempel-Lexicon* opracowane są temata od *Talent* do *Zurechtweisung*. Obszernie są tutaj obrobione artykuły o Chrzcie, śmierci, pijaństwie, nieczystości, Opatrzności. Najobszerniéj (na 100 str.) są przedstawione „stowarzyszenia,“ pomiędzy niemi 28 bractw i 26 innych stowarzyszeń bardzo ważnych dla katolickiéj sprawy. Temata są opracowane w szkicach do kazań, podzielone są na punkta, z których każdy odpowiedniemi, częścią z Pisma św., częścią z życia Świętych lub chrześciańskiego życia przykładami są objaśnione. Pasterze dusz mają w tem dziele niezmierny zasób materyału do kazań, katechez, spowiedzi itd. Dokładny rejestr ułatwia odszukanie potrzebnego materyału.

Staraniem Hiplera i Zakrzewskiego wyszedł nowy tom listów itd. kardynała Stanisława Hozyusza pod tyt.: *Acta Historica res gestas Poloniae illustrantia* ab. a 1507 ad a. 1795. Tom IX: **Stanislai Hosii** et quae ad eum scriptae sunt **Epistolae** tum etiam ejus **Orationes, Legationes.** Tom II 1551—1558. Praemittitur de Hosii Cardinalis familia disputatio, accedunt etiam epistolae et acta, quae vitam et res gestas Hosii illustrant. Cracoviae.

Dziesięć lat upłynęło od pojawienia się pierwszego tomu tego pomnikowego dzieła. Obecny tom II obejmuje tylko siedem lat, lecz w tym czasie Hozyusz jako biskup i mąż stanu w całym blasku swego działania przed nami występuje. Dzieło to obejmuje 1974 dokumentów, z których tylko 64 dawniéj były drukowane, reszta po największéj części była nieznana i dopiero po raz pierwszy na widowni się pokazuje. Wydawcy materyał ten zebrali z polskich, niemieckich i rzymskich archiwów, z archiwów Fromborka, Pelplina, Gdańska, Królewca, Goty, Krakowa. Dużo tu cennego materyału do historyi ówczesnego religijnego ruchu i państwowych stosunków w Polsce w dyecezyach chełmińskiéj, warmińskiéj i kujawskiéj.

Towarzystwo ruskie imienia Kaczkowskiego.

Słyszeliśmy nieraz, że Towarzystwo imienia Kaczkowskiego, które w Galicyi wydaje popularne książeczki dla ludu — ma kierunek czysto schizmatycki; nawet na sejmie przeszłorocznym dały się słyszeć głosy, że Towarzystwo to propaguje schizmę i nienawiść do Polaków. Tymczasem stanowczo z drugiéj strony temu przeczą. Z wielkiem oburzeniem jeden z księży ruskich, o to zagadnięty, napadał na Zmartwychwstańców i na Polaków w ogólności, twierdząc, że oni to wydawnictwo imienia Kaczkowskiego szkalują dla tego tylko, że ruskie, że „książeczki przez nie wydawane są jak najlepsze i że on sam je zaleca swemu ludowi, że wszyscy prawie księża należą do tego wydawnictwa i że ks. Metropolita, taki uczony i twardéj wiary człowiek, ani jednem słówkiem nigdy go nie zganił.“ I rzeczywiście w ruskim szematyzmie lwowskim z r. 1884 (innego nie mamy pod ręką) wydanym przez konsystorz metropolitalny, między innemi tytułami jest wypisana i godność członka Towarzystwa im. Kaczkowskiego. Nosi ją aż 11 dziekanów, 2 wicedziekanów i 49 duszpasterzy!

Chcieliśmy koniecznie dotrzeć do prawdy, by raz przecież w takich kwestyach mieć jasne widzenie rzeczy; udaliśmy się tedy o wyjaśnienie do ks. Smolikowskiego i list jego komunikujemy:

Lwów, 11 października 1888 r.

Szanowny Księże Redaktorze!

Spieszę z odpowiedzią na zapytanie, co sądzić należy o wydawnictwie imienia Kaczkowskiego? Są to książeczki popularne, bardzo umiejętnie redagowane. Wiele z nich jest obojętnej treści, jak np. powiastki, porady gospodarskie itp., ale ogólny kierunek wydawnictwa, duch jego jest na wskroś schizmatycki. Nie mówię tu o stronie jego tendencyi politycznej, tj. o szerzeniu nienawiści do Polaków i zwracaniu Rusinów do Moskwy, ale biorę na uwagę li tylko stronę jego religijną. Kościół schizmatycki to kościół święty, kościół prawdziwy. Do niego wszyscy Rusini należą, jeśli nie de facto to de jure, bo to kościół ruski, a unia religijna narzucona Rusinom jest im obcą, szkodliwą. — Oto są zasady, których się nawet nie dowodzi, ale bardzo zręcznie, gdzie tylko się da, wprowadza się jako pewnik, jako rzecz, o której nawet wątpić nie można.

Wiem, że sam jeszcze wyraz „prawosławny“ albo wyrażenie „ruska wiara“ może nie oznaczać schizmatyckiego kościoła i schizmatyckiéj wiary. Może w myśli wydawnictwa kościół prawosławny oznaczać katolicki, a „wiara ruska“ wiarę prawdziwą przy obrządku ruskim, lecz i w tym nawet razie zawsze co najmniéj byłoby to bałamucenie umysłów używać tych wyrazów stale w niezwykłem im znaczeniu. Ale kontekst sam wszędzie pokazuje, że te wyra-

żenia mają rzeczywiście antykatolickie znaczenie. Na dowód zacytuję tu parę ustępów.

Weźmy pierwszą książeczkę pod tytułem „Z Bohom.“ Jest tam odezwa do wszystkich Rusinów, którzy mają „ruską wiarę i ruską mowę.“ Pierwszy paragraf tak mówi:

„Każde wasze dzieło zaczynajcie z Bogiem, tak jak to robili zawsze pobożni wasi ojcowie i matki, dziady i pradziady, przodkowie sławnego naszego ruskiego rodu. Mieli oni nadewszystko wiarę świętą. Kościół grecki albo wschodni, ruski, był im matką, on to nie dał naszym przodkom zginąć pod Turkami i Tatarami, on strzegł Ruś i za czasów Polski, on i teraz jest naszą ucieczką we wszystkich naszych smutkach, on prowadzi nas do prawdy, do poznania naszéj ludzkiéj i chrześciańskiéj godności. O Bracia Rusini! trzymajcie się silnie wiary i Kościoła waszego świętego!“ (str. 76). A jakiż to ten Kościół, co strzegł Ruś i za czasów Polski? „Rusinie, mówi odezwa daléj, poznaj... że byli u ciebie sławni rycerze kozacy, którzy prowadzili wojnę z Polską za wiarę, za wolność i za świętą Ruś“ (str. 80).

Gdyby kto miał jeszcze wątpliwość o jakim Kościele i o jakiéj wierze tu mowa, to mu wyjaśnią następujące ustępy:

„My w Galicyi i na Węgrzech jesteśmy unitami, nasi przodkowie byli prawosławnymi, a niezmierna większość naszego narodu pozostała prawosławną. Przodkowie nasi przelewali krew swą za prawosławie, a dopiero kiedy na nich bardzo naparto, przyjęli unią“ (Książeczka 42 „Rozumeni“ str. 29).

„Wszelkie unie polityczne i religijne, jakie kiedybądź Polska narzucała i jakiemi obciążała naszą Ruś, były wielką dla Rusi krzywdą, były grzechem Polski wołającym o pomstę do nieba, za który też nastąpiła i ciężka kara Boża — rozbiór Polski“ (Książeczka 63. Życie Dobriańskiego str. 87).

W książeczce 26 podnoszą pod niebiosa wielkiego wroga Unii, Piotra Mohyłę za to, że ideałem jego był „taki Rusin, który trzymając się twardo i wiary swojéj i swego języka, stanąłby na równi z innymi narodami Europy.“ Tak samo chwalą Stauropigią, Lwowską, bractwo schizmatyckie, główne narzędzie schizmy w walce z Unią, bo „ludzie wszystkich klas łączyli się tam w imię wiary ojcowskiéj“ (Bractwa na Rusi. str. 16, 18).

ŚŚ. Cyryl i Metody byli naturalnie schizmatykami. „Papież był niezadowolony z tego, że św. Metody nauczał, iż Duch św. nie pochodzi od Ojca i Syna, a tylko od Ojca.“ — Alеć św. Metody inaczéj nauczać nie mógł, bo téj wiary „nauczył się sam w Kościele greckim i wyznawał ją jako kapłan wyświęcony przez bizantyjskiego patryarchę“ (Książeczka 102. str. 53). Dla tego też w Morawii i Panonii wprowadzał św. Metody „grecką wiarę“ (55). Późniéj „Słowianie zachodni poddali się duchowieństwu łacińskiemu i tym sposobem stracili swój narodowy język w obrządku i oddzielili się od reszty Słowian: Ruskich, Bułgarów i Serbów, którzy zachowali prawosławno-słowiańskie dzieło Świętych Braci“ (56).

„Nie dajmy więc sobie wyrwać tego drogiego skarbu, jakiego nie mają inne narody a tylko Słowianie, i to tylko ci, co silnie trzymają się wiary prawosławnéj, któréj nauczali Święci Bracia... Wznieśmy teraz nasze gorące modły do P. Boga, ażeby za przyczyną naszych św. Apostołów Cyryla i Metodego, utwierdził nas wszystkich w naszéj wierze ruskiéj i sprawił,

50*

by i ci z naszych Braci Słowian, co odstąpili od niej, wrócili do niej napowrót, ażeby tak wszyscy Słowianie mogli jednemi usty i słowami modlić się o pokój i wieczne zbawienie" (59).

Za długo byłoby wypisywać wszystkie miejsca, świadczące o schizmatyckim kierunku Wydawnictwa, ale żeby pokazać, jak chytrze każda najmniejsza okoliczność jest wyzyskiwaną w tym celu, podam jeszcze jeden ustęp z książeczki wydanéj przez toż Towarzystwo: „O sposobie słuchania Mszy św."

Kościół katolicki naucza, że kiedy kapłan we Mszy św. wymawia te słowa: „To jest ciało moje;" „To jest krew moja" chleb i wino przemienia się w Ciało i Krew Pańską. Kapłan podnosi następnie Ciało i Krew Chrystusa P., mówiąc: „Twoje z Twego Tobie ofiarujemy," a chór śpiewa: „Ciebie chwalimy, Ciebie wysławiamy, Tobie dzięki składamy." — Wszyscy obecni na Mszy św. na owe słowa: „To jest ciało moje" i „To jest krew moja" i w czasie podniesienia oddają pokłon. Kościół schizmatycki naucza przeciwnie, że chleb i wino nie na słowa Pańskie przemienia się w Ciało i Krew Pańską, ale zaraz po podniesieniu, kiedy kapłan po trzykroć wzywa Ducha św. i żegna Hostyą i kielich, powiadając: „Uczyń ten chleb Najświętszem Ciałem Chrystusa Twego, a to co jest w kielichu Najświętszą Krwią Chrystusa Twego, przeistoczywszy je Duchem Twoim świętym." A co pisze owo „Ukazanje jak podobaje stojaty w chrami Bożim?" — Oto są jego słowa: „A kiedy odbywać się będzie najważniejszy akt we Mszy św. i kapłan wymówi: „Twoje z Twego Tobie ofiarujemy," a chór zaśpiewa „Ciebie chwalimy, Ciebie wysławiamy, Tobie dzięki składamy," wtedy Chrześcianinie oddaj głęboki pokłon, bo wtedy poświęcają się święte Dary, chleb i wino siłą św. Ducha, przemieniają się — chleb w prawdziwe Ciało Chrystusowe a wino w prawdziwą Krew Chrystusową" (str. 22). Sapienti sat!

Zostaję z głębokiem uszanowaniem

sługa w Panu

X. Smolikowski CR.

Smutne to są rzeczy! Wiadomo naszym czytelnikom, że na Rusi, w Galicyi, dwie istnieją partye — jedna tak zwana twardych, druga ukraińska. Jakiego jest ducha, jakich dążności ta ostatnia, widzieliśmy ze sprawozdania ks. Smolikowskiego przeszłorocznego, teraz opisał on nam kierunek téj partyi twardych, która ma w swem ręku owo wydawnictwo im. Kaczkowskiego. I czy mają słuszność w obec tego ci, co nam za złe biorą, że wszędzie widzimy między Rusinami dążenie do schizmy? Jedni szukają prawosławia w Rosyi, inni w kościele narodowym, niezależnym od Rzymu. Ale co najsmutniejsze to to, że, jak widać, samoż duchowieństwo nie jest czyste. Bo jakżeż sobie wytłómaczyć to, że dziekanie i proboszczowie należą do Towarzystwa, które propaguje schizmę i jawnie w Szematyzmie kościelnym jako członkowie tego Towarzystwa występują?

KRONIKA.

Poznań. (Translokacye. — † Ks. Karwowski. — † Ks. lic. Poszwiński. — † Ks. kan. Kurowski. — † Ks. Zębski.)

Prebendarzem przy kościele pojezuickim w Bydgoszczy mianowany został ks. Wojciech Lenz, wikaryusz z Leszna. — Dnia 21 z. m. instytuowany został w konsystorzu gnieźnieńskim ks. Michał Sergot, dotychczasowy pleban w Trlągu na plebana w Janówcu, otrzymawszy na toż beneficyum prywatną prezentę. — Ks. Marszewski wikaryusz z Ponieca przeniesiony został na wikaryat do Pszczewa a ks. Spychałowicz z Pszczewa na wikaryat do Ponieca.

— Śmierć w ostatnim czasie wielkie poczyniła szczerby w szeregu duchowieństwa archidyecezyi naszéj. Dnia 13 z. m. umarł w Zakładzie Sióstr Miłosierdzia w Poznaniu po ciężkiej chorobie ks. Wacław Karwowski, proboszcz w Opalenicy. Ks. Karwowski urodził się w Mosinie 22 września 1829 r. Po skończeniu w r. 1851 nauk gimnazyalnych, odbytych w Poznaniu i Lesznie, które przez dłuższy czas przerwał, szukając szczęścia w zawodzie gospodarskim, wstąpił do seminaryum duchownego w Poznaniu. Dnia 16 czerwca 1855 otrzymał święcenia kapłańskie i pracował w dwóch pierwszych latach kapłaństwa swego naprzód jako kapelan u Sióstr Miłosierdzia, potem jako wikaryusz w Świerczynie, Lesznie i przy katedrze poznańskiej, zkąd r. 1857 przeniósł się na plebanią w Prochach, a w r. 1862 na probostwo w Opalenicy, którem lat 26 zarządzał.

— Tegoż dnia umarł po długich i bardzo bolesnych cierpieniach ks. Józef Poszwiński, licencyat św. teolog., proboszcz w Przemencie, były dziekan dekanatu śmigielskiego. Urodził się w r. 1828, wyświęcony został 1853 r., był lat kilka nauczycielem religii przy gimnazyum we Wałczu, następnie prebendarzem przy kościele pofranciszkańskim w Poznaniu, w którym to czasie pracował także jako assessor w konsystorzu poznańskim. W roku 1864 objął probostwo w Przemencie. Do licznych zasług, jakie położył około podniesienia moralnego parafian, policzyć należy zasługę pięknego i z nadzwyczajnemi kosztami połączonego wyrestaurowania wspaniałego kościoła po Cystersach, która to reparacya jego zabiegami i zachodami u król. rejencyi przyszła do skutku, a do której ofiarami pieniężnemi z własnéj kieszeni niemało się przyczynił. Testamentem jeszcze przeznaczył na wybudowanie drugiej wieży na kościele całą prawie pozostałość swoją.

— Dnia 12 października około 12 godziny w nocy umarł ks. Heliodor Kurowski, kanonik metropolitalny poznański. Urodził się 1817 r., wyświęcony r. 1843, plebanią w Kamieńcu zarządzał od r. 1849, wprzódy, o ile wiemy, był wikaryuszem w Zbąszyniu. Po śmierci dziekana ks. Sulikowskiego był dziekanem dekanatu grodziskiego. W r. 1870 powołany został przez ks. arcyb. Ledóchowskiego na kanonią metropolitalną w Poznaniu, gdzie niebawem także jako radzca wstąpił do konsystorza arcybiskupiego. W r. 1874, kiedy ks. arcyb. Ledóchowski był uwięziony, zastępował go w zarządzie archidyecezyi, za co przez sąd karny poznański skazany został na 2 lata więzienia. Śledztwo toczyło się kilka miesięcy i przez ten czas pozostawał nieboszczyk w więzieniu śledczem w Poznaniu. Kaźń zaś dwuletnią odsiedział we więzieniu w Koźminie. Ponieważ równocześnie odsądzono go od godności

kanonika, więc po wypuszczeniu z więzienia, nie mając po co wracać do archikatedry, poszedł na wygnanie i osiadł w Krakowie. Po obsadzeniu stolicy naszéj arcybiskupiéj w r. 1886, rząd go ułaskawił i pozwolił mu powrócić na dawne stanowisko. Wróciwszy do Poznania, złamany już na duchu i ze zdrowiem nadwerężonem pracował jeszcze jako radzca konsystorski, dopoki kilkakrotnie powtarzający się paraliż nie powalił go na łoże boleści, z którego po długich cierpieniach przeniósł się do wieczności. Odznaczał się zawsze wielką prawością charakteru, niezłomnem trzymaniem się zasad katolickich, silną wiarą, wielką pobożnością, życiem bez zmazy.

— Dnia 15 bm. umarł po krótkiéj ciężkiéj chorobie, opatrzony św. Sakr. ks. Józef Zębski, pleban w Dziekanowicach, dekanacie gnieźnieńskim, św. Trójcy. Zmarły urodził się 1837 r., wyświęcony 1860 r. Był wikaryuszem w Poniecu i Śremie a w r. 1866 otrzymał benef. w Dziekanowicach. Requiescant in pace.

RZYM. (Pielgrzymka duchowieństwa włoskiego. — Nabożeństwo pap. — † Mgr. Santori.)

Dnia 27 września udzielił Papież na sali logii posłuchanie uroczyste pielgrzymce duchowieństwa z różnych dyecezyi włoskich. Zebrało się około 4 tysiące pielgrzymów przeważnie duchownych i seminarzystów z dyecezyi, które wysłały do Rzymu deputacye, w celu wzięcia udziału w ceremoniach religijnych, urządzonych na podziękowanie za jubileusz w kościele Serca Jezusowego na Eskwilinie, i aby być obecnymi na Mszy, jaką Papież w bazylice watykańskiéj odprawić miał za zmarłych w ostatnią niedzielę września, oraz aby złożyć Ojcu św. hołdy i wyrazy przywiązania coraz szczerszego biskupów i duchowieństwa włoskiego do Stolicy Apost. Ten cel pielgrzymki i uczucia całego zebrania wypowiedział przed tronem papiezkim kardynał Alimonda, arcyb. z Turynu w adresie. Na posłuchaniu było także kilku biskupów włoskich, którzy przybyli na czele swych deputacyi dyecezalnych. Na adres odpowiedział Papież wspaniałą mową, która brzmi, jak następuje:

„Bądźcie i Wy, najukochańsi synowie, pozdrowieni, którzy dzisiaj przed Nami reprezentujecie duchowieństwo i rosnącą nadzieję Kościoła włoskiego. Wzniosłe i szlachetne uczucia, jakimi Ty książe Kardynale, w imieniu wszystkich w obec Nas co dopiero dałeś wyraz, wasze liczne zebranie i cel, jaki sobie wytknęliście, aby Bogu podziękować za rok Naszego jubileuszu, są dla Nas zawsze przedmiotem żywéj radości i najzupełniejszego zadowolenia. Znana nam jest cześć duchowieństwa włoskiego dla Papieża i jedność, łącząca to duchowieństwo z biskupami i Stolicą Apostolską. My ze Swéj strony żywimy do tego duchowieństwa szczególny interes i życzliwość. Otaczaliśmy je zawsze Naszem najtkliwszem staraniem, aby przez pełnią zdrowéj wiedzy, przez swą gorliwość o zbawienie dusz, przez ducha najwznioślejszego poświęcenia odpowiedziało godnie swemu szlachetnemu posłannictwu. Pragniemy też gorąco, aby to duchowieństwo z dnia na dzień wzbogacało się i ozdobiało najwybrańszemi cnotami i aby całe działanie swoje poświęciło dobru włoskiego ludu, pouczało go o jego obowiązkach, uszlachetniało jego obyczaje i nawoływało do zbawiennych ćwiczeń religijnych.

Ale oprócz tego obowiązku ciąży na niem w zaciętéj walce, jaką Kościół obecnie znosi, inny jeszcze, nie mniéj ważny, to jest obowiązek przedewszystkiem bezwzględnego posłuszeństwa względem Stolicy Apostolskiéj,

posłuszeństwa jawnie okazywanego, a nadto obowiązek bronienia z całych sił praw Kościoła. I na ten głównie punkt pragniemy dzisiaj szczególniejszą zwrócić uwagę, ponieważ chcemy, aby to była najgłówniejsza nauka, jakiéj wam przy téj tak ważnéj sposobności udzielamy.

Każdy z Was, najukochańsi synowie, wie, za pomocą jakich sztucznych środków chcianoby dzisiaj odmienić pojęcia ludu włoskiego o obecnem położeniu Papieztwa; za pomocą jakich środków chcianoby nawet zaciemnić najwidoczniejsze prawdy. — Powiadają rzeczywiście i powtarzają bezustannie przed ludem, że Papieżowi zostawiono w Rzymie rozległą i zupełną swobodę, i że jego powaga i jego Osoba znajduje poszanowanie. Tymczasem cały świat wie o tem i widzi to, w jak niegodne wprawiono go i nieznośne położenie: w ręku i mocy innego stał on się celem żartów i przedmiotem szyderstwa ze strony ulicznego motłochu. Miano nadto odwagę twierdzić, że rewindykacye Papieża podyktowane są duchem ambicyi i żądzą świeckiéj wielkości. W ten sposób przekręciwszy i rozciąwszy kwestyą, liczy owo towarzystwo na to, że tem łatwiéj oszuka łatwowiernych. — Ale na coś innego jeszcze zwraca się moja uwaga: w saméj rzeczy chodzi teraz o wielką sprawę wolności i niezależności Kościoła. A Wy, najukochańsi synowie, nie przestawajcie, gdy i inni tego od Was żądać będą, powtarzać głośno, że najwyższa władza, jaką z dopuszczenia Bożego piastuje Papież, z natury swéj nie może być podległą żadnéj ziemskiéj potędze, i że Papież, aby być rzeczywiście wolnym i niezależnym, przynajmniéj w obecnem urządzeniu Opatrzności, winien posiadać rzeczywistą zwierzchność, że w rzeczy saméj ta zwierzchność dla niego przez Opatrzność samą za pomocą cudownych środków przygotowaną i urządzoną została i dla tego przez długie wieki aż do naszych czasów się zachowała. Ten cudowny zamiar Opatrzności objawiał się zawsze, w szczególny sposób atoli co do miasta Rzymu, który wybrany został na stałą siedzibę Namiestnika Chrystusowego i dla tego Papieżowi w obec świata przedstawiać musiał najpewniejsze i najwidoczniejsze rękojmie wolności.

Tak więc żadna zwierzchność na świecie w pierwiastku swym nie była legalniejszą od papiezkiéj, żadna wyższą i czcigodniejszą w swym celu i żadna dawniejszą w swem trwaniu. — Przeciwnicy téj zwierzchności byli zawsze przeciwnikami i prześladowcami Kościoła, a z wojny, jaką jéj wydano w ostatnim czasie, jest dla wszystkich widoczną, że tu chodzi przedewszystkiem o dzieło sekt, które się sprzysięgły na zgubę Kościoła.

Mimo to niech nikt z Was i nikt z pomiędzy katolików nie schodzi z drogi właściwéj i nie da się złudzić. Tak święte prawa, polegające na tak świętéj podstawie, które tyle zmian przetrwały, połączone są z największemi i najżywotniejszemi interesami Kościoła i obywatelskiego społeczeństwa, mogą przez czas pewien być narażone na niewolę i gwałty, ale nigdy na zawsze podeptanemi pozostać nie mogą. Często zdają się okazałe rezultaty, względy i poparcia potężnych napełniać nieprzyjaciół zupełną otuchą i bezpieczeństwem, — atoli bieg rzeczy ludzkich wychodzi zawsze z rąk Opatrzności Bożéj, która je zmienia i kieruje niemi wedle swéj woli i obraca je zawsze ku większéj czci swego imienia i na dobro swego Kościoła.

Nie należy żadnego znaczenia przywiązywać do dawnego, przeciwko nam zwróconego oskarżenia, które już kilkakrotnie odpieraliśmy z naciskiem, jakobyśmy, domagając się przywrócenia praw Apostolskiéj Stolicy, przez to

samo występowali jako wrogowie dobra Włoch. Oświadczamy raczej, że żądając, aby uczyniono wreszcie zadość owym świętym i nieprzedawnionym prawom, nie jesteśmy bynajmniej wrogami Włoch, lecz pragniemy tylko ich prawdziwego dobra, gdyż chcemy tego, co może narodowi zapewnić trwały pokój, a sumieniu dać wolność bezpieczną.

Wreszcie nie rozumiemy dobrze, w jakim celu powiedziano niedawno, że z Watykanu nie słychać nigdy słowa życzliwego Włochom. — I ten zarzut jest próżny i niesłuszny. Było to przyjazne słowo z ust naszych, gdy w kilku przypadkach przypominaliśmy Włochom sławę i niezliczone dobrodziejstwa, jakie otrzymały od Kościoła i rzymskiego pontyfikatu. Było to życzliwe słowo, gdy je napominaliśmy, aby gorliwie i wiernie trzymały się tradycyi swych praojców. Było to życzliwe słowo, gdyśmy je zawczasu przestrzegali przed ubolewania godnemi a nieuniknionemi szkodami, jakie nieuczciwa i jedynie z nienawiści do boskiej instytucyi Papieztwa podjęta walka pociągnąć za sobą musiała. A kiedy w poczuciu Naszego obowiązku podnieśliśmy głos przeciwko aktom gwałtu, skierowanym przeciwko prawom, przeciwko religii i Kościołowi we Włoszech, to i to było życzliwe słowo, gdyż zmierzało ono do tego celu, aby zachować Włochom owo najcenniejsze dobro, wiarę ojców.

Ale jakież jest w obec tego zachowanie się w obec Nas strony przeciwnej? Odpowiedzią na to pytanie, by już nie poruszać przeszłości, niech będzie nowy kodeks karny, nad którym teraz toczy się dyskusya, dalej nowe ustawy karne, jakiemi nam grożono, i które są przeznaczone na to, aby Kościół coraz bardziej krępować, a dobroczynny wpływ jego na szkołę i na wszystkie urządzenia obywatelskiego społeczeństwa umniejszyć. Jeżeli atoli jako święci i wierni pasterze w tak przykrem położeniu przymusowem, w jakiem się znajdujemy, z jednej strony z pomocą Bożą pozostaniemy wiernymi naszym obowiązkom, to z drugiej strony nie przestaniemy zanosić najgorętszych Naszych modłów do Najwyższego, ażeby ku zbawieniu Włoch i ku zbawieniu Naszych nieprzyjaciół nie wahał się rozpalić wielkości miłosierdzia swego.

Najukochańsi Synowie! temi uczuciami starajcie się zawsze napełniać serca wasze. A z niemi zanieście do swej ojczyzny Nasze osobne błogosławieństwo, jakiego udzielamy z głębi serca jako zakładu darów niebieskich wszystkim tutaj obecnym, duchowieństwu i młodzieży z całych Włoch, przygotowującej się do służby ołtarza.“

— W niedzielę 30 września odprawił Papież w bazylice watykańskiej rozporządzone przez siebie nabożeństwo żałobne. O 8 godzinie z rana była już bazylika zapełniona wiernymi. Około 30,000 ludzi było obecnych. Dla ciała dyplomatycznego i rzymskiej arystokracyi urządzono trybuny w wyższej apsis, także w tyle apsis pod katedrą św. Piotra, w głównej nawie kościoła i w obu bocznych. Kardynałowie zajęli ławki około papiezkiego ołtarza ustawione, za nimi wielu biskupów i prałatów. Gdy nadejścia Papieża oczekiwano, arcyb. z Chalcedonu, Mgr. Sallua, assessor św. Officium, z zakonu Dominikanów, odmówił w asystencyi kilku kapłanów watykanskich trzecią część Różańca św. 30 tysięcy głosów mu odpowiadało. Papież przybył około poł do 10 na sedia gestatoria. Gdy się pokazał w bazylice podniosły się okrzyki i żywe oklaski. Papież ze względu na nabożeństwo żałobne nie miał tyary,

lecz tylko białą calottę, białą powłokę, czerwony mozet i stułę czerwoną, którego to koloru używa Papież przy ceremoniach żałobnych. Przed ołtarzem konfesyi ubrał się w aparaty czerwone do Mszy św. Inną osobliwością mszy papiezkich de Requiem jest to, że świece na ołtarzu są żółte z naturalnego wosku a lichtarze srebrne. Asystowali mu przy Mszy św. pap. jałmużnik, zakrystyan i mistrz ceremonii, nadto zwykli dostojnicy dworu i kapelani. Dwóch protonotaryuszów niosło powłokę. Podczas Mszy św. śpiewali śpiewacy kapeli sykstyńskiéj i kapeli Giulia. Po swéj Mszy słuchał Papież Mszy św. odprawionéj przez jednego z tajnych kapelanów przy ołtarzu umyślnie ku temu urządzonym, na podziękowanie, podczas któréj odmówił Mgr. Lenti pap. wikary Rzymu z ludem jednę część Różańca św. Po téj Mszy odprawił Papież kondukt zasiadłszy u stóp konfesyi na faldistorium ustawionym na kilku stopniach. Na ziemi przed nim rozłożono kosztowny całun, w około którego stanęli kardynałowie, biskupi, prałaci. Śpiewacy odśpiewali Libera me, Ojciec sw. odmówił Pater noster, pokropił całun wodą święconą pokadził i zakończył tę ceremonią modlitwą. Poczem wstąpił znów na sedia gestatoria, złożył aparaty, udzielił błogosławieństwo papiezkie i powrócił do swych komnat wśród nowych okrzyków i oklasków.

— Dnia 19 z. m. umarł w Rzymie Mgr. Kamil S a n t o r i, arcyb. tytul. ze Seleucyi, sekretarz św. Kongregacyi Soboru w Rzymie. Urodził się w Rzymie r. 1823, kształcił się w seminaryum rzymskiem. Po wyświęceniu powołany został na profesora do tegoż seminaryum, późniéj został jego rektorem a następnie sekretarzem na Soborze powszechnym watykanskim. W r. 1877 zamianowany został biskupem we Fano, zkąd go Leon XIII powołał na swego audytora. W ostatnich latach był sekretarzem św. Kongregacyi Soboru.

Austrya. († Biskup linck ks. dr. Müller.)

Wielką stratę poniósł Kościół katol. w Austryi przez śmierć zaszłą dnia 28go września roku bieżącego biskupa dr. Ernesta Maryi M ü l l e r a w Linzu, znanego duchowieństwu niemal całego świata ze znakomitego i dla swéj praktyczności niocenionego dzieła moralnéj teologii, które kilku doczekało się wydań i w bardzo wielu rękach się znajduje. Skończył zaledwie lat 65 życia, dyecezyą rządził tylko lat 3 ku wielkiéj radości i błogosławieństwu swych dyecezan, którym był prawdziwym ojcem i apostołem. Zanim został biskupem, był już powszechnie szanowany jako pobożny kapłan, uczony profesor uniwersytetu i znakomity autor telogiczny; przymioty te na tronie biskupim zajaśniały całym blaskiem. W obronie i popieraniu wszelkich interesów katolickich idzie odważnie i roztropnie naprzód jako wódz, zwłaszcza w palącéj kwestyi wyznaniowych szkół katol. w Austryi. Jakiego gorliwego poplecznika miała w nim katolicka prasa, pokazuje między innemi ta okoliczność, że duchowieństwu swemu w r. 1886 polecił do opracowania na pastoralnych konferencyach temat o popieraniu i podnoszeniu prasy katolickiéj. Rozprawy w téj materyi nadesłane mu przez duchowieństwo nietylko przeczytał, lecz co najlepszego i najpożyteczniejszego wybrał i z własnemi dodatkami ogłosił, za co mu cała katolicka prasa w Austryi i Niemczech była wdzięczna. Zresztą tak samo postępował sobie z innemi także tematami konferencyjnemi i w ten sposób składał dowód nietylko wszechstronnéj erudycyi, lecz i ojcowskiego stósunku do kleru, którego niejako w ten sposób do przyjacielskich narad pociągał. W obec katolickiego ludu umiał

tak w listach pasterskich jak i w broszurach przemawiać popularnie, tak że był wszystkim dla wszystkich. Dla tego śmierć jego powszechną wywołała żałobę nietylko w Linz lecz i w całej Austryi i Niemczech i wszystkie katolickie organa poświęcają mu pełne uznania i czci wspomnienia. Urodził się 1822 r. w Irritz na Morawii; jego ojciec był nauczycielem. Teologii uczył się w Wiedniu, gdzie w roku 1846 wyświęcony został na kapłana. W r. 1847 powołano go na prefekta studyów do seminaryum duchownego, gdzie w r. 1850 został subrektorem. Uzyskawszy stopień doktora w teol., mianowany został profesorem moralnéj przy uniwersytecie wiedeńskim. W roku 1863 został dyrektorem seminaryum biskupiego, w r. 1864 kanonikiem honorowym kapituły metropol. w Wiedniu, w r. 1865 członkiem rady wychowawczéj, 1868 r. rzeczywistym kanonikiem, w r. 1885 biskupem w Linz. R † I † P.

RÓZNE WIADOMOŚCI.

Modlitwa św. Franciszka z Assyżu, która obdarzona została przez Papieża Leona XIII odpustem 50 dni, a rozpoczynająca się od słów *Deus meus et omnia* (vide ostatni poszyt *Przeglądu*) brzmi cała jak następuje: „Deus meus et omnia! quis es tu, dulcissime Domine, Deus meus, et quis sum ego vermiculus servus tuus? Sanctissime Domine, vellem te diligere, dulcissime Domine vellem te diligere, Domine Deus! Ego tibi totum cor meum et corpus meum dedi et vehementer desidero, si tamen scire possem, pro tuo amore plura facere.“

Świadectwa starożytności kościelnéj względem pielgrzymek. Zasada: Honoramus reliquias martyrum, ut eum cujus sunt martyres adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum (Hieron. ep. ad Ripar.), jest tak stara jak Kościół. Już z czasu Ojców apostolskich mamy na to dowody. Zawarte są one w aktach męczeńskich apost. Ojca Ignacego i w okólniku Kościoła smyrneńskiego o śmierci męczeńskiej biskupa Polykarpa. Wierni zatem z religijnych powodów „relikwie męczenników“ uważali za „klejnot nieoceniony Kościołowi pozostawiony, który wyżéj cenić należy nad złoto i drogie kamienie.“ Dla tego zbierali je z chrześciańskiem bohaterstwem i uwielbieniem i zachowywali jako przedmiot religijnéj czci — jest to fakt, który tak był jawny, że nieprzyjaciołom Chrześciaństwa dawał powód do zarzucania Chrześcianom, że relikwiom męczenników świętych boską oddają cześć. Na miejscu zaś, gdzie relikwie męczenników św. przechowywane były, obchodzono uroczyście pamiątkę chwalebnych zwycięzców, w których potęga łaski Chrystusowéj i miłość pełna wiary dla Chrystusa świetnie się objawiła, i wierni zbierali się na te uroczystości pamiątkowe zwłaszcza w rocznicę chwalebnego męczeństwa. Aby i ci co daléj mieszkali, udział w tych uroczystościach brać mogli, kościoły sąsiednie otrzymywały uwiadomienie o dniu, w którym się zebranie odbyć miało. Św. Bazyli mówi wyraźnie jako o starym zwyczaju, że nietylko wierni tego miasta, w którym relikwie były zachowane, lecz i z całego sąsiedztwa zwiedzali kościoły, w których był grób męczenników; następnie Święty ten upomina, aby

tego zwyczaju nie zaniedbywano (ep. 252). Posiadamy nadto mowy i kazania tego Świętego, jako też św. Grzegorza z Nyssy, św. Chryzostoma, św. Ambrożego i św. Augustyna, miane na tych uroczystościach, które świadczą o nadzwyczajnem zbiegowisku wiernego ludu. Te religijne zebrania z całych okolic stanowią początek pielgrzymek do grobów i relikwii Świętych.

Rozumie się, że w czasie prześladowań nie było można myśleć o publicznych procesyach. Lecz gdy nastały czasy pokoju, rozwijało się pielgrzymowanie w nadzwyczajny sposób. W 4, 5 i 6 wieku posiadał już każdy kraj i każda prowincya słynne miejscowości, które były celem pielgrzymek. Pielgrzymowano do Seleucyi w Izauryi do grobu św. Tekli. Pomiędzy pielgrzymami znajdował się także św. Grzegorz Nazyanzeński, który o tem sam pisze (poema de vita sua). W Efezie był grób św. Jana, w Resepha grób św. Sergiusza, w Grecyi grób św. Demetryusza, do których odbywano pielgrzymki. W Kapadocyi pielgrzymowano, według świadectwa św. Bazylego do grobu 40 męczenników i do relikwii męczenników Eupsychiusza i Damazego. W Antyochii zbierały się tłumy ludu około grobu św. męczennika Barlaama, w Aleksandryi do grobu św. Marka; szczególniej liczne były pielgrzymki w Afryce za czasu św. Augustyna do grobu św. Cypryana (Augustyn serm. 113 de diversis) w Kartaginie i do relikwii św. Szczepana w Hippo (August. de civit. Dei lib. 22 c. 8). We Włoszech po Rzymie było słynnem miejscem pielgrzymek Nola, gdzie zachowywano zwłoki św. kapłana Feliksa. Według świadectwa św. Paulina z Nola pielgrzymowały tu dotąd całe Włochy i św. Augustyn zaleca szczególniej odwiedzanie tego słynnego miejsca łask i cudów (ep. 137 ad clerum populumque Hipp.). W Gallii były słynnemi miejscami pielgrzymek groby męczenników św. w Lyonie i grób św. Marcina z Tours. W Hiszpanii sławne były groby męczenników św. w Saragossie a później grób św. Jakóba w Kompostelli. Augsburg wielki miał rozgłos z powodu grobu św. Afry.*) Wszystkie te miejsca pielgrzymek przewyższał Rzym z powodu grobów śś. Apostołów Piotra i Pawła. Z największym zapałem mówi Chryzostom św. o wspaniałości tego miasta z powodu grobów książąt Apostołów i niczego tak gorąco nie pragnął, jak pójść samemu tamdotąd pielgrzymką (hom. 8 in ep. ad Ephes. hom. 32 in ep. ad Roman.) W życiorysie św. Marcina, który w połowie 4 wieku żył, opowiadają, że żegnał braci, którzy pielgrzymkę odbywali do Rzymu, i błogosławieństwo im na drogę udzielił (Grzegorz z Tours hist. 7). Św. Paulin z Nola kilkakrotnie odbył pielgrzymkę do grobów Apostołów, i sądził, że ich nigdy nazbyt czcić nie może (ep. 13 i 16). Za czasów św. Grzegorza W. przybył opat Jan jako pielgrzym do Rzymu aż z Persyi. Augustyn, Hieronim, Prudencyusz i później św. Amandus i św. Bonicyusz odwiedzili groby Apostołów. W następnych czasach pielgrzymki do Rzymu były tak ogólne, że Papież Mikołaj pisał do cesarza Michała: „Wiele tysięcy ludzi przybywa ze wszystkich części świata codziennie do Rzymu i poleca się opiece i pośrednictwu książąt Apostołów.“ Byli zaś pomiędzy nimi nietylko ludzie prości, lecz królowie i książęta Franków, Anglosaxonów itd., biskupi i kapłani.

---

*) Venantius Fortunatus w 6 wieku biskup z Poitiers, mówi we wierszu o św. Marcinie:

Pergis ad Augustam, quam Vindo Lycusque fluentat
Illic ossa sacrae venerabere virginis Afrae.

Do tak nadzwyczajnego rozwoju tych pielgrzymek szczególniej przyczyniły się rozliczne cuda, jakiemi Bóg pobożnych czcicieli relikwii swych świętych ubłogosławił; mężowie, których świadectwa żadnej wątpliwości podlegać nie mogą, poręczają nam te fakta. Tak św. Cyryl jerozolimski (catech. 18 n. 16), św. Hilary (Sanctus ubique martyrum sanguis exceptus est, et veneranda ossa quotidie testimonio sunt, dum in his daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur, dum admirationum opera cernuntur. — lib. contr. Constant. n. 8), św. Grzegorz Nazyanzeński (orat. 4), św. Ambroży (ep. 22), św. Hieronim w piśmie swem przeciw Wigilancyuszowi (n. 10), św. Chryzostom w swej mowie o św. Babylasie, św. Grzegorz W. (ep. lib. 3, 51). Wielu cudami był mianowicie wsławiony grób św. Tekli w Seleucyi (Theodoret hist. rel. tom. 3, pag. 894) i grób św. Szczepana w Hippo (Augustyn de civ. Dei lib. 22 c. 8). To samo świadczą św. Paulin, św. Augustyn i poeta chrześciański Prudencyusz o grobie św. Feliksa w Noli. Grzegorz z Tours opowiada o cudach przy grobie św. Marcina w Tours, a jak ze sprawozdania św. Eucharyusza, biskupa z Lyonu, przesłanego do biskupa Salwiusza widzimy, znano aż do połowy 5 wieku już wiele cudów, które przy grobie św. Mauryccgo w dzisiejszym St. Maurice (kanton Wallis) się działy.

Przeciwko pielgrzymkom po wszystkie czasy w Kościele praktykowanym a przez Boga samego cudami wsławionym i pochwalonym nietylko dziś, lecz oddawna ci ludzie występowali, którzy z religią zupełnie lub częściowo zerwali. Według świadectwa Hieronima św. głównie sekta Erzaryana Eunomiusa pracowała nad tem, aby ludzi od bazyliki śś. Apostołów i śś. Męczenników powstrzymywać i odciągać; zwolennicy tejże sekty twierdzili, że Bóg Syn Ojcu co do istoty i we wszystkiem jest niepodobny. Ponieważ mistrza tak poniżali, cześć Świętych i ich relikwii i pielgrzymki nie miały w ich oczach żadnego sensu. To samo i nowator Wigilancyusz, idąc w ślady Eunomiusza, szydził sobie ze czci relikwii i cudów przy grobach Świętych wydarzonych, i w ten sposób, jak Hieronim św. pisze, okazał się bluźniercą Kościołów Chrystusowych. Rides de reliquiis martyrum et cum auctore hujus haereseos Eunomio ecclesiis Christi calumniam struis (contra Vigilant. n. 8—10).

Formuły poświęcania różańców. Do poświęcania resp. obdarzania odpustami apostolskiemi różańców i tak zw. różańców św. Brygidy, tak samo małej koronki o Niepokalanem Poczęciu Najśw. Maryi P., różańca OO. Passyonistów od 5 Ran św., anielskiej koronki na cześć św. Archanioła Michała, jest wprawdzie upoważnienie potrzebne, lecz nie istnieje żadna formuła do poświęcania, ita ut sacerdotes, qui a superioribus praefatorum ordinum vel immediate ab Apostolica Sede facultatem impetrant praememoratas coronas benedicendi, in solo crucis signo perficere possint (S. C. declar. dd. 11 April. 1840 et 7 Jan. 1843). Dla różańcy św. Brygidy istnieje jednak osobna formuła poświęcenia, która zamieszczona jest w rytuale rzymskim. Natomiast do poświęcenia różańcy dominikańskich i siedmiu Boleści przepisana jest osobna formuła. Pro coronis Rosarii et Septem Dolorum servandam esse formulam (S. Cong. del. 29 febr. 1864). Obydwie formuły znajdują się w rytuale rzymskim i w Manuale sacerdotum O. Schneidera.